اسلام اور عصر جدید

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دھلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید
(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے۔

جلد ۱۵ — شمارہ ۱ — جنوری ۱۹۸۳ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے	پندرہ روپے	فی پرچہ	چار روپے
پاکستان کے لئے	بیس روپے	فی پرچہ	پانچ روپے
دوسرے ملکوں کے لئے	پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم		

نوٹ: پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے۔ SV02

طابع و ناشر : ڈاکٹر صغرا مہدی
مطبوعہ : جمال پریس دہلی

فہرست مضامین

بانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلس ادارت

پروفیسر سید مقبول احمد | مولانا سعید احمد اکبر آبادی
پروفیسر مشیر الحق | مالک رام
ضیاء الحسن فاروقی (مدیر)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس | میک گل یونیورسٹی (کنیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمل | ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیساندرو بوزانی | روم یونیورسٹی (اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک | ولینیوا یونیورسٹی (امریکہ)

اداریہ

بین الاقوامی قرآن کانگریس

آج سے دو برس پہلے کینبرا (آسٹریلیا) میں تقویم ہجری کے چودہ سو سال کے اختتام کے موقع پر بعض اسکالرز نے اقدام کر کے بین الاقوامی قرآن کانفرنس کے نام سے ایک علمی اجتماع منعقد کیا تھا، اس کانفرنس کا بنیادی موضوع کچھ اس طرح تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں قرآن کی تعلیمات کا تہذیب انسانی میں کیا رول رہا ہے۔ یہ اجتماع امید سے زیادہ کامیاب رہا اور اس کامیابی کا سہرا دنیا کے ان تمام ممتاز مسلم اور غیر مسلم دانشوروں اور عالموں کے سر تھا جنھیں قرآن اور اس کی تعلیمات کے موضوع سے دلچسپی ہے اور انھوں نے اس موضوع پر غور و فکر کیا ہے اور لکھا بھی ہے۔ وہیں کینبرا میں بعض اسکالرز کی طرف سے یہ خیال پیش کیا گیا کہ کیوں نہ اس کانفرنس کو ایک مستقل شکل دیدی جائے اور مشہور عالم بین الاقوامی اورینٹل کانگریس کے نہج پر جو مستشرقین کی ساختہ پرداختہ ہے، اس کی باضابطہ تشکیل کر کے اسے بھی کانفرنس کے بجائے کانگریس کہا جائے۔ کینبرا ہی میں جناب حکیم عبدالحمید صاحب (متولی ہمدرد فاؤنڈیشن، دہلی) کے شوق اور ایماء پر یہ طے پایا کہ اس کانگرس کا دوسرا اجلاس انھیں کے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام دسمبر ۱۹۸۲ء میں دہلی میں ہو۔ چنانچہ دہلی میں (ہمدرد نگر، تغلق آباد) یہ اجلاس دوسری بین الاقوامی قرآن کانگریس کے عنوان سے ۱۲ دسمبر سے ۱۷ دسمبر ۸۲ء تک منعقد ہوا۔

حکیم عبدالحمید صاحب کے ہر کام میں خوش سلیقگی، حوصلہ اور حُسن کی نمود ہوتی ہے مہمانوں کے قیام و طعام اور ان کے ہر طرح کے آرام کے لئے ہمدرد نگر میں اس موقع پر جس

پیمانے کا انتظام دیکھنے میں آیا، اس کی نظیر ذرا کم ہی ملے گی، اپنی جگہ خود وہ وسیع احاطہ (کیمپس) جس میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز کی خوش نما عمارت کے علاوہ جو بیک وقت صلابت و نزاکت دونوں کی حامل ہے اور اس تناسب و موزونیت کے ساتھ حامل ہے کہ آپ اپنی ایک منفرد اور حسین عظمت رکھتی ہے، ایک خوبصورت مسجد، مجیدیہ اسپتال، طبی تحقیقات کا انسٹی ٹیوٹ، طبیہ کالج، ہمدرد پریس، ہوسٹل، مہمان خانہ اور رہائشی مکانات کی صاف ستھری اور خوشنما عمارتیں ہیں، ایک ایسی بستی بن گئی ہے جسے دیکھ کر کوئی یہ باور نہیں کر سکتا کہ ابھی پندرہ بیس برس پہلے یہ ایک ایسا خرابہ رہا ہوگا جس کا عبرتناک منظر آج بھی پاس ہی میں قلعۂ تغلق آباد کی سنسانی، ویرانی اور ہیبتناک خاموشی پیش کرتی ہیں —
کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد، ہمدرد نگر کی یہ خوبصورت بستی اس مصرع کی جیتی جاگتی اور بولتی ہوئی تصویر ہے۔

اسی تازہ اور شاداب بستی میں دانشوروں اور عالموں کا یہ بین الاقوامی اجتماع قرآن کے موضوع پر منعقد ہوا جس کا پیغام ہمیشہ تازہ اور تازہ کار، شاداب اور شاداب کار رہے گا۔ اس اجتماع کا بنیادی موضوع بحث یہ تھا: "قرآن پندرہویں صدی ہجری میں" اور اس میں مختلف ملکوں کے کوئی اٹھتر مندوب شریک ہوئے اور ہندوستان کے علاوہ آسٹریلیا، بنگلہ دیش، کناڈا، انگلستان، انڈونیشیا، لیبیا، نیدرلینڈ، نائیجیریا، پاکستان، سعودی عرب، جنوبی افریقہ، ترکی، متحدہ عرب امارات اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے اسکالرز نے قرآن اور قرآنی مطالعات کے مختلف پہلوؤں پر مقالے پیش کئے۔ کچھ بحث و مباحثہ بھی رہا لیکن سب علمی انداز میں۔ باہر سے جن حضرات نے شرکت کی ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:
ڈاکٹر احمد سبول (یونیورسٹی آف سڈنی، آسٹریلیا)، ڈاکٹر مستفیض الرحمٰن (ڈھاکہ یونیورسٹی، بنگلہ دیش)، پروفیسر خالد بن سعید (کوینس یونیورسٹی، کنگسٹن، کناڈا)، ڈاکٹر ارل، ایچ، والگ (یونیورسٹی آف البرٹا، البرٹا، کناڈا)، ڈاکٹر کینیتھ کریگ (انگلستان)، پروفیسر آر، بی، سارجنٹ (کیمبرج یونیورسٹی، انگلستان)، پروفیسر مونٹگمری واٹ (ایڈنبرا یونیورسٹی، اڈنبرا، انگلستان)، پروفیسر بالجوں (یونیورسٹی آف لائیڈن، نیدرلینڈ)، پروفیسر اسمٰعیل بالوگن (یونیورسٹی آف

اِلورِن (الورین، نائیجیریا)، مسٹر اے۔کے۔بروہی (اسلام آباد، پاکستان)، حکیم محمد سعید (صدر ہمدرد فاؤنڈیشن، نظام آباد، کراچی)، ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا (اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد، پاکستان) پروفیسر حسن محمد بجودہ (ام القریٰ یونیورسٹی، مکہ معظمہ، سعودی عرب) ڈاکٹر غلام محمد کریم (ریپتھال، جنوبی افریقہ)، ڈاکٹر عدنان زرزور (یو۔اے۔یونیورسٹی، العین، متحدہ عرب امارات)، پروفیسر ٹی۔بی۔اِرونگ (امریکہ)، پروفیسر الفرڈ۔ٹی۔ویلش (مشیگن اسٹیٹ یونیورسٹی، مشیگن، ریاستہائے متحدہ امریکہ) اور پروفیسر اسمٰعیل۔کے۔پوناوالا (یونیورسٹی آف کیلیفورنیا، لاس انجلیز، ریاستہائے متحدہ امریکہ)۔

قرآن میں اللہ کی باتیں ہیں اور اللہ کی باتیں کبھی ختم نہیں ہوسکتیں، اسلام کی چودہ صدیوں میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گذرا کہ قرآن کریم سے بے اعتنائی و بے توجہی برتی گئی ہو۔ قرآن نے اپنے پیغام کے ذریعہ تاریخ انسانی میں ایک انقلاب برپا کردیا، اس انقلاب کی کارفرمائی آج بھی جاری ہے اور مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق قیامت تک جاری رہے گی، یہی وجہ ہے کہ باوجود اس کے کہ بعض لوگوں نے اس وحی الٰہی کو تاریخ کا محض ایک واقعہ کہہ کر دنیا کو ایک قصۂ پارینہ باور کرانا چاہا، مسلم دنیا کیا، غیر مسلم دنیا بھی اس کی طرف متوجہ ہے اور اللہ کی اس کتاب کو پڑھتی اور اس کے پیغام کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کرتی ہے۔

قرآن نے اپنے ماننے والوں کے دل میں علم و تلاش، اور تفکر و تدبر کا جو شوق پیدا کردیا تھا، اس نے ریگ زاروں کو گلستاں بنا دیا، تہذیب و تمدن کی ایسی شمعیں روشن کیں کہ دنیا کا گھٹاٹوپ اندھیرا چھٹ گیا اور امید و نشاط کی چاندنی پھیل گئی۔ قرآن نے انسان کو انسان کی غلامی سے نجات دی اور بنی نوع انسان کو ایک کنبہ قرار دے کر اخوت و مساوات کا سبق دیا، قرآن نے بتایا کہ انسان اس کائنات کی تسخیر کرسکتا ہے، یہ اسی کے لئے بنائی گئی ہے، اس لئے اس کی کوئی چیز ایسی نہیں جس کے آگے اس کا سر جھکے، یہ کائنات اسے سلام کرتی ہے اور اس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے خالق اور خالقِ کائنات کی عبادت کرے، صرف اسی کو سجدہ کرے اور اس طرح "ہزار سجدوں" سے اپنے آپ کو محفوظ کرلے۔

یوں تو ایک ایسی کتاب کا مطالعہ اور اس کے پیغام پر غور و فکر اسی شخص کے قلب و نظر

کے لیے مفید ہو سکتا ہے اور اس سے اسی کو روشنی اور ہدایت مل سکتی ہے جو اسے اللہ کی کتاب مانتا ہو اور اس کا عقیدہ ہو کہ یہ کلام الٰہی ہے۔ لیکن یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے اور اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ آج بھی عقلیت اور سائنس کی ترقی کے اس دور میں اُس شخص کو بھی ہدایت ملتی ہے جسے حق کی تلاش ہو۔ جو شخص دیانتداری کے ساتھ حق اور سچائی کا متلاشی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ خود اُسے اپنی راہ دکھا دیتے ہیں۔

بین الاقوامی قرآن کانگریس کے اس دوسرے اجلاس میں قرآن کے مختلف پہلوؤں سے متعلق جو مقالے پڑھے گئے، وہ اپنے تنوع کے لحاظ سے خاصے دلچسپ اور معلومات افزا تھے، اور ان سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب کے اہل قلم کس کس زاویے سے اللہ کی کتاب کو دیکھتے اور اس کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ذیل میں نمونے کے طور پر چند مقالوں کی خاص خاص باتیں درج کی جاتی ہیں:

ڈاکٹر احمد سبول کا خیال ہے کہ مصر کے مشہور اخوانی لیڈر اور اہل قلم سید قطب مرحوم کا طرز فکر بالکل نیا تھا اور انھوں نے قرآن کو جس طرح سمجھا اور سمجھانا چاہا اس کی مثال گذشتہ صدیوں میں کسی مفسر قرآن کے یہاں نہیں ملتی، قرآن کے نظریۂ کائنات اور اس کے فکری، روحانی اور عملی تصورات کو انھوں نے قرآن ہی کے فریم ورک میں سمجھنے کی کوشش کی اور یہ بالکل ایک نئی بات تھی، ڈاکٹر سبول کا کہنا ہے کہ پہلے جو تفسیریں لکھی گئیں ان میں کسی ایک خاص پہلو ہی کو اجاگر کیا گیا، سید قطب نے قرآن کو ایک 'کل' کی صورت میں دیکھا اور اس کے ہمہ گیر وژن کو اسی ہمہ گیری کے ساتھ پیش کیا۔ ڈاکٹر احمد سبول اخوانی ہیں، اسی لیے سید قطب مرحوم کے لیے ان کے یہاں ایک جوش عقیدت ملتا ہے۔ اس کے علاوہ غالباً انھیں اس کا علم نہیں کہ قرآن کی تفہیم و تشریح کے سلسلے میں وہ جس نئے اندازِ فکر کو صرف سید قطب مرحوم سے منسوب کرتے ہیں، اُسے عصر حاضر میں دوسرے مفسرین و شارحین نے بھی اپنایا ہے، اور یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جو اندازِ فکر نیا ہو وہ ہر لحاظ سے معتبر بھی ہو، مثال کے طور پر اللہ کی حاکمیت کو الوہیت و ربوبیت کا اخص خصائص کہنا محل نظر ہے اور اس سے ہندوستان اور مصر کے معتبر اور اہل نظر علماء نے اختلاف کیا ہے۔

سید قطب کی بعض تصریحات میں ایسا ہی غلو ملتا ہے۔ ہم نے ایک نجی گفتگو میں جب اس موضوع پر ان کا خیال معلوم کرنا چاہا تو انھوں نے اعراض سے کام لیا اور ہم نے انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا۔

پروفیسر بالجوں کے مقالے کا عنوان تھا: "شاہ ولی اللہ اور قرآن"۔ لیکن اپنے مقالے کے موضوع پر کچھ کہنے سے پہلے انھوں نے ایک پرانا قصہ چھیڑ دیا اور کہا کہ "کتاب مقدس اپنی اصل میں غیر مخلوق (قدیم) ہے اور اپنے نزول اور عربی زبان میں وحی کئے جانے کے لحاظ سے مخلوق ہے۔ اس کا اعلیٰ ترین ادبی اسلوب پیغمبر اسلام کی عملی زندگی کے تاریخی پس منظر ہی میں اپنی معنویت رکھتا تھا"۔ اس کے بعد پروفیسر موصوف نے شاہ صاحبؒ کی ترجمانی اس طرح کی ہے کہ "شاہ ولی اللہ اسے پسند نہیں کرتے کہ اس مقدس کتاب (قرآن) میں جس بات کا اظہار مقصود ہے اس سے زیادہ کچھ اور دیکھا جائے"۔ اب پروفیسر بالجوں کی پہلی بات کو پھر غور سے پڑھئے اور شاہ صاحبؒ سے منسوب ٹکڑے کو دیکھئے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنیادی طور پر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن کریم کا پیغام صرف ایک عہد کے لئے تھا۔ جہاں تک شاہ صاحب کی بات کا تعلق ہے ہمارے خیال میں وہ قرآن کریم کی آیات کی ایسی تفسیروں کے بارے میں تھی جو بعض صوفیہ سے منسوب تھیں۔ عہد وسطیٰ میں صوفی حلقوں کی طرف سے قرآن کی تفسیر ایسے انداز میں کی جانے لگی تھی جو کتاب وسنت سے میل نہیں کھاتی تھی۔

ڈاکٹر کینیتھ کریگ نے اپنے مقالے میں "ایک اہم سوال اٹھایا ہے اور انھوں نے قرآن کی اس آیت کریمہ پر غور وفکر اور تبادلۂ خیال کی دعوت دی ہے:

وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِيْنَ (سورۂ واقعہ: ٦٠ اور سورہ معارج ۴۱)

درحقیقت سورہ واقعہ اور سورۂ معارج کی مذکورہ آیات علی الترتیب اس طرح ہیں:

۱۔ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِيْنَ ۙ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ ۲۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ اِنَّا لَقٰدِرُوْنَ ۙ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ خَيْرًا

مِنۡهُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوۡقِيۡنَ ٥ سورۂ واقعہ میں کہا گیا ہے کہ "ہم ہی نے تمہارے درمیان موت کو (معین وقت پر) ٹھہرا رکھا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری جگہ تمہارے جیسے اور (آدمی) پیدا کر دیں اور تم کو ایسی صورت میں بنا دیں جس کو تم جانتے ہی نہیں"۔ سورۂ معارج کی مذکورہ آیت کا ترجمہ یہ ہے: "میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے مالک کی کہ ہم اس پر قادر ہیں کہ (دنیا ہی میں) ان کی جگہ ان سے بہتر لوگ لے آئیں (یعنی پیدا کر دیں) اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں"۔ اور دونوں آیتوں میں تاکید کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "ہم عاجز نہیں ہیں"۔

کینیتھ کریگ نے خدا کی اسی قدرت کاملہ کی طرف جس سے زمان و مکان کے تمام تغیرات وجود میں آتے ہیں، توجہ دلائی ہے اور عصر حاضر کے بے پناہ دکھ درد کے پس منظر میں خدا کی قدرت اور خدا پر ایمان و ایقان کی ماہیت و اہمیت اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کے خیال میں وہ علوم اور ہنرمندیاں جن کی بنا پر بعض لوگ یہ سوچنے لگتے ہیں کہ "صرف آدمی ہی سب کچھ ہے"، خدا ہی کی عطا کی ہوئی ہیں اور خود انسان کیا ہے، اس ارضی خاکی پر خدا کا "نمایندہ" جو اس کا بندہ بھی ہے اس لئے خدا کی ہستی سب سے بالاتر ہے۔ دین کی مختلف ہیئتوں کے باوجود وہ عاجز نہیں ہے ہیئتیں، صورتیں، ادارے اور اُن کی ساختیں مذہبی زندگی کے ساتھ لگی رہتی ہیں، لیکن جب یہ صورت ہو جائے کہ چونکہ یہ سب کچھ فی سبیل اللہ ہے، اس لئے انھیں کو سارے اختیارات اور ساری استھارٹی حاصل ہے، تو پھر عبادت اور بندگی کا تصور کمزور ہو جاتا ہے۔ خدا "جہاد فی سبیل اللہ" کی حدوں میں مقید نہیں ہے، سچا عقیدہ دین کی ہر سعی اور مذہب کی ہر جدوجہد میں ذات الٰہی ہی کا سایہ اپنے اوپر دیکھتا ہے۔ کریگ نے اپنے مقالے میں یہ بھی کہا کہ "انسان کے موجودہ المیے" میں بھی خدا عاجز اور بے بس نہیں ہے۔ ہمارے لئے سوچنے کی بات یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں اثبات عدل الٰہی کا ظہور کس کس طرح ہوتا رہا ہے اور یہ حقیقت کہ اُس ظلم کی تمام ہیبتناکیاں جسے انسان اپنی عارضی طاقت کی بنا پر روا رکھتا ہے خدا کے بے پناہ وسائل کے مقابلے میں ہیچ ہیں، انسانوں کی دنیا میں کس کس

شکل میں نمود کرتی رہتی ہے۔ کریگ نے مذکورہ بالا آیاتِ قرآنی کو اسی زاویۂ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کی ہے، وہ چاہتے ہیں کہ دوسرے لوگ بھی ان کی اس کوشش میں شریک ہوں۔

کینیتھ کریگ کا طرزِ فکر بڑی اچھی مثال اس امر کی ہے کہ بعض مغربی اسکالرز قرآن کو کس طرح پڑھتے اور سمجھتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تاریخ کے تغیرات وانقلابات کے رشتے کو "تقدیر الٰہی" سے جوڑنے کا نظریہ مسلمانوں کے لیے نیا نہیں ہے۔ قرآن کا نظریۂ تاریخ یہی ہے، مسلمان اس پر یقین رکھتے ہیں لیکن دنیا کی تاریخ اور خود اپنی تاریخ کو اس قرآنی نظریۂ تاریخ کی روشنی میں سمجھنے کی کوئی معتبر اور معقول کوشش آج مسلمانوں میں نظر نہیں آتی، اور اگر کہیں ہے تو اس مسئلہ کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہے جس کا کہ یہ مستحق ہے۔

پروفیسر آر، بی، سارجنٹ نے اپنے مقالے میں مغربی اسکالرز کے اس طرزِ فکر سے بحث کی ہے کہ قرآن کریم اولین اہمیت کی ایک تاریخی دستاویز ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ مغرب کے اسکالرز جو مسلمان نہیں ہیں وہ یقیناً قرآنی مطالعات سے مختلف زاویۂ نظر رکھتے ہیں لیکن خاص بات یہ ہے کہ آج کل یہ زاویۂ نظر معروضی، اور اکثر ہمدردانہ ہوتا ہے، البتہ کچھ مستثنیات بھی ہیں جن کے یہاں غیر عالمانہ جانبداری یا تعصب پایا جاتا ہے۔ مغربیوں کے نزدیک قرآن ایک بڑی اہم تاریخی دستاویز ہے جو اتنی پیچیدہ ہے کہ اس کی تنقیح و وضاحت کے سلسلے میں بڑے اختلافات ہیں۔ قرآن کے اس پہلو سے متعلق مسلمان عالموں نے خود بڑی چھان بین کی اور ابن اسحاق اور دوسرے اربابِ علم نے "اسبابِ نزول" کے موضوع پر بہت کچھ لکھا۔ گذشتہ چند دہوں میں جزیرۃ العرب میں کئی چیزوں کا کھوج لگایا گیا ہے، خصوصاً مآرب اور نجران وغیرہ کے علاقے میں سائنٹفک آرکیولوجی کی مدد سے قبل از اسلام عرب کے اس تمدنی ماحول کو دریافت کر لیا گیا ہے جس میں پیغمبر اسلامؐ نے آنکھیں کھولیں، پروان چڑھے اور ان پر وحی الٰہی کا نزول ہوا۔ مزید براں اب ایسے ہزاروں کتبات چھپ گئے ہیں جنھیں آج کے اسکالرز نے بڑی صحت کے ساتھ پڑھا اور سمجھا ہے۔ سارجنٹ کے قول کے مطابق ان کتبات میں اللہ کی بہت سی قرآنی صفات کا

ذکر ملتا ہے، مثلاً، 'مالکِ یوم الدین' اور 'تعالیٰ' وغیرہ جو اللہ کے لفظ کے ساتھ بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کتبات سے چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی کی عرب تاریخ سے متعلق بہت کچھ معنی خیز معلومات بھی ملتی ہیں۔

سارجنٹ کی ان باتوں سے صاف صاف اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر اُن کا منشا کیا ہے اور جزیرۃ العرب میں اثریاتی تلاش و تحقیق کے نتائج سے وہ کیا نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں۔ شاید وہ بھی اسی نظریئے کے قائل ہیں کہ قرآن کریم محض ایک اہم تاریخی دستاویز ہے! لیکن علمی اندازِ نظر تو یہ ہوگا کہ وہ اپنے مطالعے اور غور و فکر کو ذرا اور وسیع کریں۔ کیا عجب کہ اثریاتی دریافت سے ہی وہ اس نتیجہ پر پہونچ جائیں کہ قرآن ایک ایسی الہامی کتاب ہے جو اسلام سے پہلے کے دین اور مقدس صحیفوں کی تصدیق کرتی ہے، اس لئے اسلام ہی وہ سچا دین ہے جس کی اشاعت مختلف ادوار میں مختلف انبیائے کرام نے کی تھی اور جو اپنی غیر محرّف خالص صورت میں قرآن حکیم میں موجود ہے۔

آخر میں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ ابھی علم و تحقیق، اظہارِ خیال اور اندازِ بیان، غرض ہر لحاظ سے مسلمان عالموں اور دانشوروں کے مقابلے میں مغرب کے اسکالرز کہیں آگے ہیں۔ اس اجتماع میں مُسلم مقالہ نگاروں میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی تھی جن کے مقالوں میں غیر ضروری 'جذباتیت' یا خواہ مخواہ کے معذرتی اندازِ بیان اور طرزِ فکر سے کام لیا گیا تھا۔ ہم اِسے تسلیم کرتے ہیں کہ عقیدہ آدمی کو قدرے جذباتی بنا دیتا ہے، لیکن ایسا بھی ممکن ہے کہ عقیدہ کے ساتھ علمی طرزِ بیان اور معروضی نقطۂ نظر کا امتزاج ہو جائے، کیونکہ مجرد معروضیت کسی کے بس کی بات نہیں رہا ہے وہ مغرب کے اسکالرز ہوں یا مشرق کے، البتہ علمی اندازِ نظر لکھنے والے کو معذرتی لہجے، بیجا جذباتیت اور غیر ضروری خطابت سے محفوظ رکھتا ہے اور اس سے موضوعِ زیرِ بحث سے متعلق استدلال و استنباط کا وزن بہت بڑھ جاتا ہے۔

سید حسین نصر
ترجمہ: محمد ذاکر

صدر الدین شیرازی (مُلّا صدرا)
حیات، عقائد اور اہمیت
(۱)

اسلام کے بارے میں عہد وسطیٰ کے عیسائی انداز نظر نے نہ صرف بعد کی صدیوں میں اسلام اور اسلامی تہذیب سے متعلق یورپ کے اندازِ نظر کو متاثر کیا بلکہ نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپی تہذیب و تمدن کو فروغ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کا اثر اسلام کے بارے میں دوسری تہذیبوں کے اندازِ نظر پر بھی پڑا اور جدید مسلمانوں کے خود اپنے بارے میں سوچنے سمجھنے کے انداز پر بھی۔ یہ اثر اسلامی تہذیب کے مختلف پہلوؤں سے متعلق بھی ہے اور خود مذہب اسلام کے بارے میں بھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی دنیا میں اب تک جس چیز کا مطالعہ کیا گیا ہے وہ زیادہ تر اسلامی علوم و فنون کا وہ پہلو اور وہ دور ہے جس نے لاطینی دنیا کے عہد وسطیٰ کی عظیم تہذیب کے بنانے میں حصہ لیا ہے۔ ابھی کچھ ہی عرصے پہلے تک باقی پہلوؤں کو نظر انداز کیا جاتا رہا۔

یہ اندازِ نظر اسلام کے فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی عقائد کے مطالعے میں سب سے زیادہ نمایاں ہے چنانچہ . . . اسلامی دنیا کے باہر بہت لوگ فارابی، ابن سینا، غزالی یا ابن رشد کے نام سے واقف ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ ان ہستیوں کے بارے میں یورپی زبانوں میں بے شمار مضامین موجود ہیں اس لئے کہ لاطینی علمِ کلام کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا

ہے۔ لیکن شیخ شہاب الدین سہروردی کی شخصیت سے بہت کم لوگ واقف ہیں۔ عام طور پر انھیں اس نام کے مشہور صوفی سلسلے کا ایک فرد سمجھ لیا جاتا ہے اور بس اور ایسے لوگ تو بہت کم ہیں جو صدر الدین شیرازی کے بارے میں کچھ بھی جانتے ہوں، سوائے اس کے کہ وہ صفوی دور کے ایک ایرانی فلسفی تھے۔ اس کم علمی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان کی اور ان کے ہمپایہ دوسرے اہل نظر کی تحریروں کا لاطینی میں ترجمہ نہیں ہوا۔ اس طرح اُن کو اُن مغربی محققین کی اکثریت نہ جان سکی جو اسلام کا مطالعہ صرف اس لئے کرتے تھے کہ وہ یہ جانیں کہ اسلام نے یورپی دنیا کو کس حد تک متاثر کیا۔

حالانکہ یورپی زبانوں میں جو کچھ ہے اس کے برعکس اور اُن مسلمانوں کی تحریروں کے برعکس جنھوں نے صرف انہی یورپی زبانوں کو اپنا ماخذ بنالیا ہے اسلام کی فکری زندگی اسپینی فلسفیوں کے ساتھ ختم نہیں ہوگئی، نہ ہی یہ مغلوں کی ترکتاز اور حملوں سے ختم ہوئی۔ ارسطوئی فلسفے کا سب سے سچا نمایندہ ابن رشد ہوا جس کے ذریعے یہ فلسفہ مغرب پہنچا اور ساتویں/تیرھویں صدی سے عہد وسطیٰ کے آخر تک مغربی فکر کا جزو اعظم بنا رہا۔ اسلام میں اُس وقت عقلیت پرستی۔ جو مشّائی فلسفے میں اصلی چیز ہے غزالی اور فخرالدین رازی جیسے متکلمین اور صوفیہ کے حملوں سے پسپا ہو رہی تھی۔

اس عقلیت پرستی کی بجائے مشہور اندلسی صاحب نظر محی الدین ابن عربی کے، جن سے ابن رشد کی بعد میں قرطبہ میں ملاقات ہوئی، عقیدۂ عرفان اور سہروردی کی حکمت الاشراق نے مرکزی حیثیت حاصل کرلی۔ اس طرح اسلام کی فکری زندگی کا رُخ عقلیت پرستی کی بجائے علم کی ایسی قسم کی طرف ہوگیا جو وجدان اور اشراقیت پر مبنی تھی۔ بعد میں اس میں ایسے بہت سے بزرگ پیدا ہوئے جنھوں نے حکمت کی اس روایت کو قائم رکھا اگرچہ آج تک اسلامی دنیا کے باہر اس سے تقریباً کوئی واقف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جبکہ پوری اسلامی دنیا میں ابن عربی کی خالص عرفانی تعلیمات پھیل گئیں تو تقریباً ساری شیعی دنیا میں اشراقی عقیدۂ وجدان اور بعد کے اُن مکاتب فکر کا اثر پھیل گیا جس میں اشراقیت کے ساتھ ابن عربی کی تعلیمات اور مشّائی تعلیمات کو بھی شامل کردیا گیا تھا۔ حکمت کی یہ

بعد کی روایت جس کے شاید سب سے بڑے نمائندے ملا صدرا ہیں اس وقت سے اب تک زیادہ تر ایران ہی میں محدود رہے۔ ایران ہی گویا اس کا وطن رہا اگرچہ کبھی کبھی یہ مغرب میں عرب ممالک میں اور مشرق میں ہندوستان میں بھی پہنچی۔

یہ سچ ہے کہ صدر الدین شیرازی یا ملا صدرا کے عقائد ان کے چند ایسے شاگردوں تک محدود رہے جنھوں نے ان کی تعلیمات کو ایران اور ہندوستان میں اب تک زندہ رکھا ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ اسلام کے عظیم ترین دانشوروں میں سے ہیں۔ وہ ۹۷۹ھ یا ۹۸۰ھ ہجری میں شیراز کے معروف اور با اقتدار قوامی خاندان میں پیدا ہوئے ان کے والد بادشاہ کے وزیر رہ چکے تھے۔ چونکہ وہ اکلوتے بیٹے تھے، ان کے والد نے انھیں بہترین تعلیم دلوائی۔ نو عمری ہی سے ملا صدرا کو اسلام سے عقیدت اور محبت کے ساتھ ساتھ علم حاصل کرنے کا بہت شوق تھا۔

شیراز میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اصفہان چلے گئے جو اس زمانے میں ایران کا دارالخلافہ اور اہل دانش کا مرکز تھا۔ وہاں انھوں نے اس زمانے کے سب سے بڑے معلم شیخ بہاء الدین عاملی سے علوم نقلی کی تحصیل کی اور میر داماد سے علوم عقلی کی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مشہور صوفی اور عالم میر فندرسکی سے بھی درس لیا۔ جلد ہی انھوں نے ان علوم کی تکمیل کر لی خاص طور سے حکمت یا روایتی تھیوسوفی (عقیدۂ وجدان) کی جس میں وہ اپنے سارے اساتذہ سے بھی بازی لے گئے۔

ملا صدرا عقائد عرفان کی کھلم کھلا حمایت اور تبلیغ کرنے کی وجہ سے جلد ہی قانون کے ظاہر پرست عہدہ داروں کے ہاتھوں مشکل میں پڑ گئے۔ اگر ان کے والد کا دربار میں اثر نہ ہوتا تو ان کا بھی وہی حشر ہوتا جو سہروردی کا ہوا جن کو اس بات کے لئے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا کہ انھوں نے ایسے مخفی عقائد کو عام کرنے کی کوشش کی تھی جو خواص یا شاگردوں تک محدود رکھے جاتے ہیں۔ ان حالات کی وجہ سے انھوں نے عام زندگی سے کنارہ کشی کر کے قم کے پاس کہک گاؤں میں سکونت اختیار کر لی جہاں انھوں نے سات۔ اور بعض کے نزدیک گیارہ برس غور و فکر اور ریاضت میں گزارے۔

اس مدت کے بعد فارس کے گورنر اللہ وردی خاں نے شیراز میں ایک بڑا مدرسہ قائم کیا اور ملا صدرا کو وہاں بطور پروفیسر کام کرنے کی دعوت دی جسے انھوں نے قبول کر لیا اس طرح وہ پھر اپنے وطن آ گئے جہاں انھوں نے اپنی بقیہ زندگی تعلیم و تصنیف میں گزاری۔ ان کے شاگرد انھیں آخوند کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ ان کی نگرانی میں یہ مدرسہ ایران میں علم اور درس و تدریس کا نمایاں مرکز بن گیا جہاں دوسرے بہت سے مسلم ممالک سے طلبہ تحصیل علم کے لئے کھنچے چلے آتے تھے۔ ۱۰۵۰ ہجری تک یہ مدرسہ اسی طرح کامیابی سے چلتا رہا۔ اسی سال ساتویں مرتبہ حج کو پیدل جاتے ہوئے ملا صدرا کا بصرہ میں انتقال ہو گیا اور انھیں وہیں سپرد خاک کیا گیا۔

اس مختصر سوانحی خاکے سے واضح ہے کہ ان کی زندگی کے تین نمایاں دور تھے: باقاعدہ تعلیم کا زمانہ، تارک الدنیا ہونے کے بعد غور و فکر کا زمانہ اور تدریس و تصنیف کا زمانہ۔ جہاں تک ان کی تصانیف اور عقائد کا تعلق ہے یہ سہ گونہ تقسیم اہم ہے کیونکہ ملا صدرا کا یقین تھا کہ نہ تو محض عقلی استدلال اور رسمی تعلیم سے صداقت کا پورا تصور ہو سکتا ہے نہ ہی محض ترک دنیا سے بلکہ علم کا نصب العین حاصل کرنے کے لئے ان دونوں طریقوں کا باہم ہونا ضروری ہے۔ دراصل ان کی تقریباً ساری تصانیف ان کی زندگی کے تیسرے دور ہی کی ہیں جس میں انھوں نے رسمی تعلیم میں مہارت حاصل کی اور ترک دنیا اور مختلف روحانی ریاضتوں سے صفائے قلب حاصل کیا۔

ملا صدرا کی تصانیف کو دو زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو وہ جن میں بنیادی طور پر علوم عقلی سے بحث کی گئی ہے اور دوسری وہ جن میں مذہبی مسائل زیر بحث آتے ہیں۔ لیکن ان کے خیال میں دونوں طریقے ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ نہیں ہیں۔ پہلی قسم کی تصانیف میں الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ (روح کے چار سفروں کے بارے میں ماورائی عقیدۂ وجدان [یا حکمتِ عالیہ]) ہے جو اسلام کے مابعد الطبیعیات کے بارے میں عظیم تصانیف میں سے ہے۔ یہ عام طور پر "اسفار" کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں چار حصوں یا سفر کی چار منزلوں میں

سارے مظاہر کائنات (یعنی موجودات) اور بالخصوص انسانی روح کے آغاز و انجام پہ بحث کی گئی ہے۔ المبدا، والمعاد، الشواہدالربوبیہ، الحکمتہ العرشیہ، ابن سینا کی تصنیف شفاء، اثیرالدین ابہری کی الہدایہ اور سہروردی کی حکمتہ الاشراق کی تفسیریں اور فزنگیں اور مابعدالطبیعاتی اور فلسفیانہ مسائل پرکئی چھوٹے چھوٹے رسائل اسی قسم کی مشہور تصانیف ہیں۔ مذہبی تصانیف میں قرآن مجید کی تفسیریں، مفاتیح الغیب، اسرارالآیات اور کُلینی کی اصول الکافی پر ان کی مشہور شرح شامل ہے۔ مستند طور پر کل چالیس کتابیں ان کی یادگار ہیں۔ ان کے علاوہ دس بارہ رسائل ایسے ہیں جو اُن سے منسوب کئے جاتے ہیں لیکن یہ مشتبہ ہیں۔

(۲)

مُلا صدرا کی یہ غیر معمولی فطری قابلیت ہی تھی کہ انھوں نے منطقی استدلال پر مبنی فلسفے میں ایک طرف عرفان سے اور دوسری طرف الہام سے ہم آہنگی پیدا کر دی۔ اس طرح ان کی وجہ سے عقیدے اور عقل یا مذہب اور علم کو باہم مربوط کرنے کی وہ کوششیں بارآور ہوگئیں جو الکندی، فارابی اور ابن سینا نے (موخرالذکر نے بالخصوص اپنی تفاسیرِ قرآن میں) شروع کی تھیں اور جنھیں غزالی، سہروردی اور نصیرالدین طوسی نے جاری رکھا تھا۔ یہ ربط اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں ملا صدرا کی کامیابی خاص طور پر قطب الدین شیرازی، میر سید شریف جرجانی، سید حیدر آملی، رجب برسی، خاندانِ دشتکی، ابن ترکہ اصفہانی، ابن ابی جمہور اور بالخصوص ان کے استاد میرداماد جیسے چھٹی/بارہویں صدی سے لے کر دسویں/سولہویں صدی تک کے عارفوں اور فلسفیوں کے سلسلے کی کوششوں پر مبنی تھی جنھوں نے مشائی فلسفے میں اشراقی عقیدۂ وجدان اور عقیدۂ عرفان سے ہم آہنگی پیدا کر دی اور یہ کوشش کی کہ یہ سب شیعیت کے مذہبی پس منظر میں یکجا ہو جائیں۔ انھوں نے ان سب کے اس مکمل امتزاج کے لیے زمین ہموار کر دی تھی جو ملا صدرا کے ہاتھوں عمل میں آیا۔

جن باتوں نے اتنے بڑے امتزاج کے عمل میں آنے میں تانے بانے کا کام کیا

انھیں کم وبیش الگ الگ پہچانا جا سکتا ہے اور ان کے ماخذ کی نشاندہی بھی کی جا سکتی ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ملا صدرا نے متکلموں سے لے کر فلسفیوں اور عارفوں بلکہ ہرمس کے خیالات سے متاثر فلسفیوں اور نوفیثا غورثیوں تک اسلام میں جتنے بھی مکتب خیال ہیں ان سب سے استفادہ کیا۔ بحیثیت مجموعی ان کے عقائد کے اہم ماخذ مندرجہ ذیل طور پر بیان کیے جا سکتے ہیں :

(۱) اسلامی مشائی فلسفہ خاص طور سے ابن سینا کا اور اس کے ذریعے ارسطو اور نوافلاطونیوں کا فلسفہ جس کے بہت سے عقائد اسلام میں مشائی فلسفے کا جزو بن گئے۔

(۲) سہروردی اور ان کے مفسرین، جیسے قطب الدین شیرازی اور جلال الدین دوانی کا فلسفہ اشراق۔

(۳) ابن عربی کا عقیدۂ عرفان اور ان کے مکتب خیال کے دوسرے شارحین جیسے صدرالدین قونیوی اور دیگر صوفی بزرگوں مثلاً عین القضاۃ ہمدانی اور محمود شبستری کی تصانیف

(۴) اسلامی وحی والہام جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور شیعہ ائمہ کے اقوال خاص طور پر نہج البلاغہ جو اسلامی حکمت کی بنیاد ہیں۔

مشائی استدلال کی سختی و درشتی کو اشراقی فلسفے کی غایت درجے انبساط کی کیفیت سے مربوط کر کے اور اس پر قرآن اور احادیث سے استشہاد کر کے ملا صدرا نے ایسے مختلف عناصر کو اس طرح یکجا کر دیا کہ اُن سے پہلے وہ اس طرح یکجا نہیں ہو سکے تھے۔

یہاں صدرالدین کے عقائد کے مفصل بیان کی گنجائش نہیں ہے صرف ان نمایاں اصولوں کا ذکر کرنا کافی ہوگا جن پر ان کے فکری عمارت کی بنیاد قائم ہے اور جو ان کے مخصوص انداز نظر اور مکتب خیال کی امتیازی خصوصیات ہیں۔

ملا صدرا کے پورے فکری نظام کی بنیاد وجود کی وحدت، اصالت اور مدارج کے عقیدے پر ہے یعنی وجود ایک ایسی واحد حقیقت ہے جو کائنات کی بھی بنیادی حقیقت

ہے جس میں اس کی ماہیت یا خصوصیتیں اور اس کی محدود شکلیں شامل ہیں لیکن اس میں کمزور اور قوی ہونے کے اعتبار سے درجے بھی ہیں جیسے روشنی جو ایک ہی حقیقت ہے چاہے وہ سورج کی ہو یا موم بتی کی لیکن ایک جگہ وہ قوی ہے اور دوسری جگہ کمزور۔ ملا صدرا کا یہ عقیدہ علمائے دین یعنی متکلموں کے برخلاف ہے جن کے نزدیک صرف ماہیات ہی اصالت رکھتی ہیں یعنی حقیقی ہیں اور وجود کی حیثیت تجرید سے زیادہ نہیں ہے اور خدا کا ہونا بھی ایک ماہیت ہے۔ وہ اس اعتبار سے مشائیوں اور اشراقیوں دونوں کے مخالف ہیں اول الذکر وجود کو اصلی لیکن ہر ماہیت کے وجود کو دوسری ماہیتوں کے وجود سے مختلف مانتے ہیں اور موخر الذکر یہ کہتے ہیں کہ اصالت ماہیت سے تعلق رکھتی ہے۔ ملا صدرا اس اعتبار سے دونوں سے آگے بڑھ جاتے ہیں کہ وہ تمام موجود اشیاء کو ایک ایسے وجود کے درجے اور منزلیں قرار دیتے ہیں جن میں وجود خالص یا خدا سے لے کر مادہ یا مادۂ اولیٰ تک سب شامل ہیں اور جن کا وجود میں صرف اتنا ہی حصہ ہے کہ ان میں صورتیں اختیار کر لینے کی صلاحیت ہے۔

ملا صدرا کا ایک اور بنیادی عقیدہ حرکاتِ جوہریہ (جوہر کا زمرہ میں حرکت کرنا یا جوہر تبدیلی حرکت) کا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ سقراط سے پہلے کے فلسفیوں کے اقوال میں یہ مفہوم پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے کہ مُسلم مشائین یہ مانتے تھے کہ حرکت صرف چار زمروں یعنی کمیت، کیفیت، مقام اور حالت میں ہو سکتی ہے اور یہ سب حادثات ہیں۔ اشیاء کے جوہر میں تبدیلی کے وہ قائل نہ تھے کیونکہ ان کی دلیل یہ تھی کہ ایسی حرکت سے اُس شئے کی انفرادیت ہی ختم ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف ملا صدرا کا خیال یہ تھا کہ کائنات کی تمام مخلوقات سوائے مجردات کے جو امکان اور مادہ کی تمام صورتوں سے آزاد ہیں جوہری حرکت میں شریک ہیں اور تمام تبدیلی اسی عمل کے ذریعے ہوتی ہے نہ کہ ارسطوئی مکتبِ خیال کے مطابق تولید اور فساد کے ذریعے مثلاً انسانی جوہر تولید جوہر تولید کی صورت کو ترک کر کے اور ایک نئی صورت اختیار کر کے بچہ نہیں بنتا بلکہ وہ جوہر میں تبدیلی سے اس طرح بنتا ہے کہ جوہر تولید کی صورت بھی باقی رہتی ہے اور حقیقت میں نئی

صورت ایسے 'مادہ' پر ڈھالی جاتی ہے جو بذاتِ خود جوہر تولید اور اس کے مادہ پر مشتمل ہوتی ہے یا حکماء کے استعارے کے مطابق ہر وجود جیسے جیسے حرکتِ جوہریہ کے عمل سے گزرتا ہے وہ نئی صورتیں اختیار کرتا جاتا ہے جیسے بغیر پہلا لباس اتارے اسی لباس پر دوسرا لباس پہن لیا جائے۔

ملا صدرا تو یہ بھی کہتے ہیں کہ ابتدا میں انسانی روح وہی ہوتی ہے جو جسم اور بصرف حرکت جوہریہ کے ذریعے بتدریج جسم سے علیحدہ ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی مکمل کتھارس یا تجرید ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے جس کا تعلق جسمانی اور نفسیاتی اظہار سے ہے وہ مستقل جوہری تبدیلی یا مسلسل حرکت کی کیفیت میں رہتی ہے۔

صدرالدین اس نظریئے سے کئی جگہ کام لیتے ہیں، مثلاً یہ دکھانے کے لئے کہ جو کچھ تخلیق شدہ ہے اور جو کچھ ابدی ہے اُن کے مابین کیا رشتہ ہے اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک لمحہ وہ تھا جب دنیا کی کسی شئے کا کوئی وجود نہیں تھا لہذا ساری کی ساری دنیا اس طرح موجود نہیں تھی جس طرح اب ہے تو وہ دنیا کا خلق شدہ مزاج ثابت کرنے کے لئے اسی نظریے سے کام لیتے ہیں۔ وہ اس نظریئے کا اطلاق اس مسئلے سے بحث کرتے ہوئے بھی کرتے ہیں کہ روح کس طرح تکمیل کی منزل کی طرف سفر کرتی ہے اور معاد کے مسئلے سے بحث کرتے ہوئے بھی وہ اسی سے کام لیتے ہیں۔ مؤخر الذکر مسئلے کے سلسلے میں وہ تفصیل سے اس بات پر بحث کرتے ہیں کہ روح کس طرح دوسری دنیا میں اپنے وجود کی باطنی کیفیت کے مطابق اپنے لئے ایک جسم اور ماحول تخلیق کر لیتی ہے اور اس اعتبار سے جسم روح کا خارجی اظہار ہے وہ جسمانی معاد کی حمایت میں نہایت مفصل طور پر دلائل پیش کرتے ہیں۔

ایک اور عقیدہ جو ملا صدرا کے نام سے منسوب ہے اور خود اُن کے قول کے مطابق جس کی انھوں نے اسلامی تاریخ میں سب سے پہلے تجدید کی ہے وہ ہے عقل، عاقل اور معقول کا ایک ہونا۔ اس عقیدے کے مطابق تمام علم و آگہی کا بالآخر نتیجہ ہے عالم اور معلوم کا ایک ہونا۔ دراصل کسی شئے کا ہمیں علم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس شئے کی صورت یا تصور کا وجود ہمارے دماغ میں اس طرح ہے جیسے یہ دونوں ظرف اور اس کے مظروف

کی طرح الگ الگ ہوں، بلکہ جس لمحہ کسی شے کا علم ہمیں ہوتا ہے تو ہمارا دماغ اُسی کے تصور کی صورت میں متشکل ہو جاتا ہے۔ اور وہ دونوں مل کر ایک حقیقت بن جاتے ہیں۔ علم کے معنی کی بحث میں اس نظریے کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ بالآخر اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آدمی وہ ہے جو کچھ وہ جانتا ہے یعنی اُس کی ہستی اس کے علم سے متعین ہوتی ہے جس طرح اس کے برعکس جو کچھ وہ جانتا ہے اس کا انحصار اُس کی ہستی پر ہے ــــ اس پر ہے کہ وہ 'کون' ہے اور 'کیا' ہے۔

ملا صدرا کے عقائد کی اور کئی امتیازی خصوصیات قابل ذکر ہیں۔ وہ قوت تخئیل (متخیلہ) کے جو قوت عقلی کے علاوہ جسم سے بھی آزاد ہے، کتھارسس (تجرید) اور بقا کے قائل ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ بھی قابل ذکر ہے کہ افلاطونی (اصطلاح میں) تصورات یا نقوشِ اول اور مادی دنیا کے درمیان صُوَر المعلقہ کی ایک درمیانی دنیا بھی ہوتی ہے، قوت متخیلہ کی تخلیقی صلاحیت کو بھی وہ مانتے ہیں اور تمام عشق حتیٰ کہ مادے کی عشقِ الٰہی کے سائے جیسی صورت کی تعبیر میں بھی وہ یقین رکھتے ہیں۔ یہاں مشتے از خروارے کے طور پر ان باتوں کا ذکر کیا گیا۔ ان کا مفصل بیان باعث طوالت ہوگا۔

بحیثیت مجموعی ملا صدرا کی امتیازی باتوں میں سے بہت سی اپنی ابتدائی یا نامکمل شکل میں اُن سے پہلے کے بہت سے مختلف فلسفیوں اور حکماء کے ہاں موجود ہیں پھر بھی جس انداز سے اُنھیں آگے بڑھایا گیا ہے اور ان میں ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے، جس طرح مدلل بنا کر ثبوت کے ساتھ انھیں پیش کیا گیا ہے اور جس طرح الہامی صداقتوں سے انھیں مربوط کیا گیا ہے وہ بلاشبہ اُنھیں کا حصہ ہے۔ لہٰذا بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ ملا صدرا نے نہ صرف عہدِ صفوی میں مابعد الطبیعیات (حکمت الٰہی) کے مطالعہ کی تجدید کی بلکہ انھوں نے ایک نیا فکری پس منظر پیش کیا اور اسلام میں حکمت کے آخری نئے روایتی مکتبِ فکر کی طرح ڈالی۔

(۳)

یہاں یہ مناسب ہے کہ اس کا ذکر کر دیا جائے کہ ملا صدرا کا کیا اثر پڑا اور آج کی

دنیا میں ان کی کیا اہمیت ہے۔ جہاں تک ان کے اثر کا تعلق ہے اگرچہ وہ مغربی دنیا میں اور ایران کے علاوہ بہت سے مسلم ممالک میں بھی مشہور نہیں ہوئے لیکن شیعی دنیا میں گزشتہ چار صدیوں سے وہ سب سے زیادہ با اثر صاحب فکر رہے ہیں اور ان کا اثر ایران کی روحانی اور فکری دنیا پر آج تک ہے۔ ہندوستان میں بھی ان کی تصانیف خاص طور پر شرح الہدایہ اب تک مسلم مدارس میں پڑھی پڑھائی جاتی ہے اس کی مشہور ہندوستانیوں فلسفیوں اور محققوں نے بہت سی فرہنگیں لکھی ہیں بلکہ یہ صرف انھیں کے نام یعنی صدرا کے نام سے معروف ہے۔ ملا صدرا کے شاگردوں نے بھی گزشتہ چند صدیوں کے بہت سے مشہور ہندوستانی اصحاب فکر پر گہرا اثر ڈالا ہے، ان میں سے ایک نے تو داراشکوہ کی زندگی کو بھی متاثر کیا ہے۔

گزشتہ چند صدیوں میں ایران کے سب سے مشہور حکما رمثلاً حاجی ملاہادی سبزواری ملا علی نوری اور ملا علی مدرس زنوری انھیں کے مکتب خیال سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی تصانیف کی بے شمار تفسیریں اور فرہنگیں لکھی گئی ہیں۔ حکمت پران کی کتاب اسفار کو سب سے زیادہ قدر و منزلت حاصل ہوئی ہے اور اس مضمون پر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والوں کو اب بھی اس کا درس دیا جاتا ہے۔ ایرانی یونیورسٹیوں میں اب بھی فلسفے کی اعلیٰ تعلیم میں یہ نصاب کی سب سے زیادہ بنیادی کتاب ہے۔ ایران میں روایتی حکمت کے حال ہی کے اور آج کے بھی تقریباً سارے مستند علما رمثلاً سید ابوالحسن قزوینی، سید محمد کاظم عصار اور سید محمد حسین طباطبائی اسی مکتب خیال کے پیرو ہیں۔ ایران میں آج ان ہی کے نام پر اور ان کے عقائد ہی کو بنیاد بنا کر روایتی حکمت میں از سر نو دلچسپی پیدا ہو رہی ہے۔

جہاں تک پوری دنیا کا اور خاص طور پر مسلم ممالک کا تعلق ہے ملا صدرا کی تعلیمات میں آج کی بہت سی خرابیوں کا علاج موجود ہے۔ ایسی دنیا کے لیے جو عقلیت پرستی سے اکتا چکی ہے اور اس کے ردعمل کے طور پر اپنے آپ کو نامعقولیت اور تحت الشعور کی ہولناکیوں کے اتھاہ غار میں دھکیل رہی ہے۔ ملا صدرا دنیا کے بارے میں ایسا انداز نظر پیش کرتے ہیں جس میں عقل کا اپنا مخصوص مقام و اہمیت بھی برقرار رہتی ہے اور

وہ ذہن کے تابع بھی رہتی ہے جو اس کا سرآغاز بھی ہے اور اس کی تحریک کا سرچشمہ بھی۔ خشک اور بنجر عقلیت پرستی کے خطرے کو دور کرنے کے لئے وہ ایسی تجلی اور وجدان کا راستہ دکھاتے ہیں جس کا ماخذ آدمی کی اس اسفل دنیا کا انتشار نہیں بلکہ ایسی الہیاتی اور بصیرت افروز جوہروں کی دنیا ہے جس میں اشیاء اسی طرح جلوہ گر ہوتی ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں۔ اس کے علاوہ ایسے وقت میں جبکہ مذہب اور سائنس یا عقیدے اور عقل کی ہم آہنگی مفقود ہوتی جاتی ہے اور معرفت کو جو دونوں کا مقام اتصال ہے، بھلایا جا رہا ہے صدرالدین ایسی ہم آہنگی کی دنیا کے نقیب و رہنما بن کر سامنے آتے ہیں جس میں شیر اور بکری ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہیں۔

آخر میں یہ اور کہا جا سکتا ہے کہ اُن لوگوں کے لئے جو عرفان کا مذاق رکھتے ہیں یا جن کے پاس ایسا تربیت یافتہ دماغ اور ایسی عقل سلیم ہے جو جذبات کے ہیجان سے مفلوج نہیں ہوتی، ملا صدرا ایسی روشنی بن سکتے ہیں جو انھیں استدلال کے ذریعے یا وجدان کے ذریعے شک سے یقین کی طرف اور حقیقت کے دھندلے خواب سے اس کے صاف اور واضح رویا کی طرف لے جا سکتی ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں کے لئے وہ ان بہترین ہستیوں میں سے ہیں جنھوں نے یہ بات یاد دلائی ہے کہ اسلام میں ایک ایسی زندہ فکری روایت موجود ہے جو محض استدلالی تو نہیں مگر مکمل طور پر معقول ہوتے ہوئے بھی غایت درجہ اسلامی ہے اور یہ کہ مسلمانوں کی فکری زندگی صدیوں پہلے ختم نہیں ہو گئی۔ ان وجوہ کے اعتبار سے اور دوسری کئی وجوہ کے لحاظ سے بھی حکمت و عقل کے تمام پرستاروں کے لئے اس عظیم حکیم کی تصانیف اور عقائد کا مطالعہ کرنا نہایت کارآمد اور مفید ہوگا کیونکہ وہ ایسے ابدی فلسفے کا علمبردار ہے جس کی تازگی اور نیا پن ہر زمانے میں موجود رہتا ہے، اور چونکہ اس کا سرچشمہ ساری حکمت کا بے مثل سرچشمہ ہے اسی لئے وہ آفاقی ہے اور ایسے پیغام کا حامل ہے جو اُن سب کے لئے ہے جن کے پاس حق کو، خواہ کسی بھی صورت یا لباس میں جلوہ گر ہو، سننے کے لئے کان ہیں اور دیکھنے کے لئے آنکھیں۔

مجیب رضوی

امیر خسرو کا ہندوی کلام

خسرو کے تیسرے دیوان غرۃ الکمال کے دیباچے[1] میں خود ان کا بیان اور اس کے بعد متواتر شہادتیں[2] کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں چھوڑتی ہیں کہ انھوں نے اپنے عہد میں رائج ہندوی میں بھی طبع آزمائی کی تھی۔ اسی دیوان میں خسرو نے اپنے "ہندستانی پن" اور "ہندوی گوئی" پر فخر بھی کیا ہے :

ترک ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب
شکر مصری ندارم کز عرب گویم سخن

اصل میں خسرو کے ذہنی، ادبی اور سماجی رجحانات میں تبدیلی کے نقش غرۃ الکمال میں ہی ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ۶۹۳ھ میں یہ دیوان مرتب ہوا اور ۳۳ سے ۴۲ سال تک کی عمر کی شاعری اس میں شامل ہے۔ خسرو کا کاروان ادب اس نئی راہ پر اسی وقت گامزن ہوتا ہے اور نہ سپہر (۷۱۸ھ بعمر ۶۶ سال) میں اس نقطۂ عروج پر پہونچ جاتا ہے جہاں ادب، ادیب اور روح عصر مل کر شیر و شکر اور روح آفاق میں مدغم ہو کر جغرافیائی حدود اور وقت کی پابندیوں سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ خسرو کی روح ہند کی آتما سے اسی وقت سے گلے ملتی نظر آتی ہے اور دونوں کے حسین امتزاج کی تلاش میں خسرو کوشاں نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی تہذیب کے سلبی ردعمل کے کھوکھلے پن کو انھوں نے دیکھ لیا تھا اور اثباتی

ومصالحتی طرزِ فکر کی ضرورت کو انھوں نے محسوس کر لیا تھا۔ یہی اُن کی عظمت کا راز ہے۔ ردو قبول کے اس عمل کی تاریخ میں اسی لیے ان کا نام سرِفہرست ہے۔ غرۃ الکمال کے دیباچے کے اختتام پر خسرو نے اپنے اس نئے جذباتی اور فکری شعور کی بھرپور عکاسی کی ہے:

"افسوس صد افسوس کہ ان چند شعبدوں میں، جھوٹ کی اس پوٹ میں اپنی عمر کے نفیس ترین سانس خالی کر دیئے اور عمر عزیز ان پر ضائع کر دی۔ شعر سے میرے ہاتھ وہی آیا جو گرد وغبار سے آدمی کی مٹھی میں آتا ہے۔ اس خبط کے مارے اندھیرے میں تکے بہت سے چلائے۔ اب چاہوں کہ ہاتھ دھولوں، (دامن پاک کر لوں) تو میں ہوا سے ہاتھ بھی نہیں دھو سکتا۔ یہ محض دل کے ارمان تھے "کہ سخن تمام بر بندہ فرض است"... کفر و زندقہ میں اتنی فکر (یعنی فکرِ سخن) صرف کر دی، اسے کسی اچھے کام میں لگانا چاہیئے تھا" یعنی در عالم وحدانیت مصروف شدے"۔[۳]

خواجہ نظام الدین اولیاء کے حلقہ ارادت[۴] میں شمولیت بھی اس نئے رجحان کی کسی حد تک ذمہ دار ہے لیکن اصل میں اس کا سہرا ان مادی اور سماجی عوامل کے سر ہے جن کا ردعمل خسرو جیسے حساس انسان پر ہو رہا تھا۔ باہر سے آنے والوں کی رعونت اور احساس برتری اور خسرو کی ذاتی زندگی کی محرومی اور ناقدری نے انھیں زندگی اور تصورات کے نئے موڑ پر کھڑا کر دیا۔ اور چند سال کے اندر ہی اندر لیلیٰ مجنوں (۶۹۹ھ) میں آ کر خسرو متاعِ دنیا کی طرف سے بے نیاز اور خوف سلطانی سے بے پرواہ ہو گئے:

"مجھ جیسا مسکین، حاجت مند، بے سروسامان، جو کھولتی ہوئی دیگ کی طرح تپ رہا ہے، رات سے صبح تک، صبح سے شام تک گوشۂ غم میں چین نہیں پاتا۔ خود غرضی کے ہاتھوں یہ ذلت اُٹھاتا ہوں کہ اپنے جیسے ایک آدمی کے سامنے (ادب سے) کھڑا رہنا پڑتا ہے۔ جب تک پاؤں سے سر تک خون نہیں چڑھ جاتا کسی کے پانی (معاوضے یا اجرت) سے میرا ہاتھ تر نہیں ہوتا..."[۵]

پاؤں سے سر کو خون چڑھانے اور خود غرضی کے ہاتھوں ذلت اُٹھانے کے باوجود خسرو کو معاوضہ بھی کیا ملا۔ نو اولیاء نعمت کی سرپرستی میں قصیدہ گو اور مصاحب

سے زیادہ وقعت حاصل نہ ہوسکی، سرپرستوں کو لہک لہک کر کبھی اپنا کلام سنانا پڑا اور کبھی دوسروں کا کیونکہ وہ شاہی مصحف دار بھی تھے۔ امیر کا لقب ملا جس کی شان دربار میں درجہ سوئم کے ملازم کی تھی اور یہ "امیر" صرف دربار میں کسی کونے میں کھڑا ہوسکتا تھا۔ عزت و احترام کا سوال ہی نہیں تھا۔ سالانہ تنخواہ صرف ۱۲ سو تنکے مقرر تھی، اس لئے "خسرو غریب است و گدا"۔ علاؤالدین خلجی نے انھیں دربار نظامی میں رابطے کا پل بنایا اور میرا خیال ہے کہ اسی زمانے میں یہ "ترک اللہ" دین کر محبوب الٰہی کے محبوب بن گئے۔ امارت اور ولایت کے اس پل سے خواص بھی گذرتے ہیں اور عوام بھی اور خسرو خواص کی بات عوامی بولی میں عوام تک پہونچاتے ہیں اور عوام میں رائج محاوروں کو بذریعہ فارسی خواص کے کانوں میں ڈالتے ہیں۔ دربار اور خانقاہ کے درمیان کوئی رابطہ وہ قائم کر سکے ہوں یا نہ کر سکے ہوں لیکن ہندوستان اور ایران کے بیچ اور عوام و خواص کے مابین تہذیبی لین دین کا واسطہ بن جانے میں وہ ضرور کامیاب ہو گئے۔ ممکن ہے کہ ۶۷۱ھ میں ابوالحسن یمین الدین محمود محبوب الٰہی سے بیعت ہو چکے ہوں لیکن محبوبیت کی جن حکایتوں سے خسرو اور ان کے تعلقات کی داستان رنگین ہے وہ یقیناً ۶۷۵ھ یا اس کے آس پاس ہی ظہور پذیر ہوئیں۔ غالباً علامہ کیفی چریاکوٹی نے اسی کے مدنظر خسرو کا سن بیعت ۶۷۵ھ مانا ہے۔ قیاس ہے کہ اسی زمانے میں خسرو نے ہندوی میں شاعری شروع کی ہوگی کیونکہ اب اُن کی نظر میں خراسان و ایران کی کوئی وقعت نہیں تھی، اور مادر ہند کا ہر ذرہ ان کے لئے دیوتا بن چکا تھا، اور "کشور ہند است بہشتے بہ زمیں" کی صدا ان کے ذہن میں گونج رہی تھی۔ اس وقت تک ان کی عمر ۵۰ سال ہو چکی تھی۔ گارساں دتاسی نے لکھا ہے کہ "انھوں نے (امیر خسرو) صرف اپنی عمر کے آخری برسوں میں کچھ اشعار ہندوستانی میں کہے تھے، لیکن اس پر بھی اُن کی تعداد بہت ہے۔" خالق باری اُن کی بے حد مشہور تصنیف ہے جو مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہے۔" لیکن خسرو کی ہندوی شاعری کا آغاز ان کی عمر کے آخری حصے میں تسلیم کرنا قرین قیاس نہیں ہے کیونکہ اُن کی جدت پسند طبیعت اتنے طویل عرصے تک ندرت آفرینی کے لئے منتظر نہیں رہ سکتی تھی۔ دوسرے یہ کہ مثنویات پنج گنج کے دور (۶۹۸ھ - ۷۰۱ھ

میں خسرو کا ذہن عوام اور ان کے مسائل سے قریب ہو چکا تھا۔ مخلوق اور خالق کے نازک ترین رشتے اب صوفیانہ تصورات کی شکل میں ان کے دل و دماغ پر چھا چکے تھے، انسان دوستی ان کی شخصیت کا جزو بن چکی تھی۔ آئینۂ سکندری میں خسرو سماجی اونچ نیچ پر اپنے دکھ کا اظہار کرتے ہوئے اس طرح ملتے ہیں :

یکے خورد در خواب نان و کباب　　　یکے را نیامد خود از فاقہ خواب

اس فکری اور نظریاتی تبدیلی کا لازمی نتیجہ ہونا چاہیئے تھا کہ امیر خسرو ہندوی کو اپنے جذبات کی عکاسی کا ذریعہ بنائیں۔ اس لیۓ قرین قیاس یہی ہے کہ ۷۰۰ھ کے آس پاس ہی خسرو نے ہندوی میں شاعری شروع کی ہوگی اور وقت کے ساتھ اس میں نکھار، بہاؤ اور پختگی آتی گئی ہوگی ۔

اس سلسلے میں صرف قیاس آرائی ہی کی جا سکتی ہے کیونکہ اب تک خسرو کی ہندوی شاعری کا کوئی مخطوطہ دستیاب نہیں ہوا۔ جن ہندوی اشعار کو امیر خسرو کی تصنیف تصور کیا جاتا ہے وہ مختلف بیاضوں سے جمع کیۓ گۓ ہیں۔ ڈاکٹر وحید مرزا نے اپنے تحقیقی مقالے لائف اینڈ ورکس آف امیر خسرو میں دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی میں ہندوی کلام کا کوئی دیوان مرتب نہیں کیا تھا۔ پروفیسر محمد مجیب نے اپنی کتاب انڈین مسلمز میں اس بات کو تسلیم کرتے ہوۓ اظہار خیال کیا ہے کہ خسرو کا ہندوی کلام فی البدیہہ ہوا کرتا تھا اور وہ نظام الدین اولیاء کی دقیق صوفیانہ گفتگو کو اختصار کے ساتھ عام بول چال کی زبان میں ڈھال دیتے تھے۔ خسرو کے وسیلے سے عوام بھی مسائل تصوف کی جانکاری حاصل کر لیتے تھے اور ان کے جی بہلانے کا سامان بھی مہیا ہو جاتا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ نظام الدین اولیاء کے حلقے میں شامل کوئی ایک درویش بھی اس خصوصیت کا حامل نہیں تھا۔ اسی فضیلت نے دنیادار، امیر خسرو کو اولیاء اللہ کے مقربوں میں شامل کر دیا تھا اور اسی کی بدولت وہ ترک اللہ ہو گئے تھے اور یہی وجہ ہے کہ خسرو کو خرقۂ خلافت تو نہ ملا لیکن سلطان المشائخ سے وہ قرب انفس حاصل ہے کہ آج بھی دربار نظامی میں باریابی تبھی مناسب سمجھی جاتی ہے جب امیر خسرو کے در پہ جبین نیاز

جھکا لی جائے۔ یہ وہ سعادت ہے جو نظامی سلسلے کے کسی بزرگ کو حاصل نہیں ہوئی۔

خسرو کی ۹۹ تصانیف بتائی جاتی ہیں جن میں صرف بائیس ہی دستیاب ہیں۔ ممکن ہے کہ خسرو کا کوئی ہندوی دیوان مل جائے تب ہی شاید اس بات کا پتہ چل سکے کہ خسرو نے کس زمانے میں ہندوی شاعری شروع کی تھی۔

خسرو کے ہندوی کلام کے دو مجموعے اب تک منظر عام پر آچکے ہیں[8]۔ لیکن ان میں شائع کلام کی زبان حیرت انگیز طور پر جدید معلوم ہوتی ہے اور اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں کتنا کلام خسرو کا ہے جو تحریف شدہ حالت میں ہم تک پہنچا ہے اور کتنا الحاقی ہے جو دوسروں نے خسرو کے نام سے عام کر دیئے ہیں۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چیٹرجی کی رائے ہے کہ "امیر خسرو کے نام سے پائے جانے والے کئی چھوٹے چھوٹے گیت، دوہے، پہیلیاں اور مکرنیاں اصل میں انھیں کی تصنیف ہو سکتی ہیں۔ یہ سب کی سب ۱۴ ویں صدی کی لکھی ہوئی ہیں اور اس طرح ہندی کے چند قدیم نمونے مل جاتے ہیں۔ لیکن آج کل وہ جس شکل میں دستیاب ہیں وہ ممکن ہے گذشتہ صدیوں میں اپنا روپ بدلتی ہوئی ہم تک پہونچی ہوں[9]" ہندی ساہتیہ کوش کے مرتبین کی رائے ہے کہ "بد قسمتی سے امیر خسرو کا ہندی کلام مخطوطے کی شکل میں ہمیں دستیاب نہیں ہوا، یہ سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا آرہا ہے۔ ان کے اس کلام کی زبان میں لگاتار تبدیلی رونما ہوتی رہی ہوگی اور آج وہ جس شکل میں دستیاب ہے وہ اس کا جدید روپ ہے۔ پھر بھی ہم بغیر کسی شک و شبہ کے کہہ سکتے ہیں کہ خسرو نے اپنے عہد کی کھڑی بولی یعنی ہندوی میں بھی اپنی پہیلیاں، مکرنیاں وغیرہ ضرور لکھی ہوں گی[10]"

امیر خسرو کا مستند ہندی کلام دستیاب بھی نہیں ہے اور مختلف بیاضوں اور عوامی روایتوں کو بھی سامنے رکھ کر کوئی قابل اطمینان مجموعۂ کلام مرتب کرنے کی کوشش بھی نہیں کی گئی۔ لیکن حیرت ہے کہ پھر بھی اُن پر مقالات قلم زد کیے جاتے ہیں اور اُن کا لسانیاتی تجزیہ بھی پیش کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر رام بابو سکسینہ لکھتے ہیں کہ "کافی ایسے اشعار بھی ہیں جن میں ٹھیٹ ہندی الفاظ، جو مشکل سے اُردو کے کہے جا سکتے ہیں، سنسکرت بحروں میں

لکھے ہوئے ہیں۔" لسانیات کے ماہر اور زبان ہندی کی ساخت اور ارتقاء پر کئی کتابوں کے مصنف ڈاکٹر اودے نرائن تیواری رقمطراز ہیں کہ "اُن کی (خسرو کی) زبان اپ بھرنش کے قدیم نمونوں کا پُٹ لئے ہوئے نہ ہو کر ان کے عہد کی نکھری اور آسان بول چال کی زبان ہے۔"[11] صفدر آہ نے امیر خسرو بحیثیت ہندی شاعر نام سے پوری کتاب لکھ ڈالی ہے اور خیال ظاہر کیا ہے کہ "ہندوی دوہے غزل کے نعم البدل ہیں۔" دِنکر جی کا کہنا ہے کہ "جب ہم کھڑی بولی کی تاریخ کو اٹھاتے ہیں تب قطعی طور پر ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ اس زبان کا قدیم ترین لکھا ہوا ادب خسرو کا ہی ہے۔"[12] حالانکہ ہیم چند کے شبدانوشاسن (۱۱۵۵ء)، میرونگ کی تصنیف پربندھ چنتامنی (۱۳۰۶ء) اور شارنگ دھر کے ہمیر راسو میں کھڑی بولی کے نمونے موجود ہیں، پھر بھی آچاریہ شیام سندر داس خسرو کے "غیر مستند" کلام پر ہی خسرو کو "کھڑی بولی کا اولین شاعر" مانتے ہیں۔"[13] مہاپنڈت راہل سانکرتائن نے لکھا ہے کہ "... خسرو کے نام سے جتنی پہیلیاں، مکریاں بتلائی جاتی ہیں، اُن کے خسرو کے ہونے میں شک ہے، خاص کر اُن کے تلفظ تو بالکل پیچھے کے ہیں۔"[14]

امیر خسرو کے ہندوی کلام کی زبان اور اُن کے اسلوب بیان کا تجزیہ کرتے وقت بہت سی دقتیں سامنے آتی ہیں۔ ان کی زبان کو نکھری، صاف اور جدید بھی کہنا مناسب ہوگا جب اُن سے قبل کے ہندی شعراء کی زبان سے اُس کا مقابلہ کر لیا جائے۔ مسعود سعد سلمان (متوفی ۱۱۲۱ء) کے ہندی دیوان کی نشاندہی غرۃ الکمال کے دیباچے میں خود امیر خسرو نے کی ہے۔ علاؤ الدین خلجی کے دربار میں کیدار بندئی[15] جن ہندی شاعری کا پرچم بلند کئے ہوئے ہیں۔ قطب[16] علی اور اکرم[17] فیض بھی خسرو سے پہلے ہندی میں شاعری کر چکے ہیں۔ اکرم فیض کو "ورت رتناکر" نامی علم البحر کی کتاب کا مصنف مانا جاتا ہے۔ قطب علی کی ہندی شاعری کے بارے میں ایک روایت کا ذکر مصر بندھو[18] نے کیا ہے لیکن ان شعراء سے امیر خسرو کو جوڑنے والے سلسلے کی کڑیاں دستیاب نہیں ہیں۔ پھر بھی یہ اندازہ ضرور لگایا جا سکتا ہے کہ امیر خسرو کی ہندوی (کھڑی بولی اور برج) شاعری کو اولیت حاصل نہیں ہے۔ وہ ہندی میں ایک لسانی اور شعری روایت کے پاسدار ہیں جسے

دں نے نکھارا اور آگے بڑھایا ہے۔

خسرو کے لسانی تجزیے کے سلسلے میں دوسری مشکل یہ پیش آتی ہے کہ ان کی ن کو کس بولی کے پیمانے سے ناپا جائے۔ ان کی زبان کھڑی بولی ہے یا برج؟ یہ بھی ن ہے کہ اُن کی زبان بہت سی بولیوں کی کھچڑی ہو۔ امیر خسرو نے خود سنسکرت کا ذکر ہے اور اسے برہمنوں کی زبان بتایا ہے اور اس کے علل و نحو اور تعریف و ادب کو ری کے ہم پلہ لکھا ہے[۱۹]۔ نہ سپہر سے قبل اپنی مثنوی دول رانی خضر خاں (عشقیہ) ں بھی امیر خسرو نے ہند کی زبان کی تعریف و توصیف کی ہے[۲۰]۔ لیکن یہاں اس زبان کو صاف لور پر سنسکرت نہ کہہ کر انھوں نے ہندی نام دیا ہے اور لکھا ہے کہ:

دگر غالب زبانہا در رے د رہدم | کہ از ہندیست شد ز اندیشہ معلوم

ہند کی اسی زبان کو انھوں نے "تازی" کے برابر بتایا ہے۔ ممکن ہے کہ یہاں پر انھوں نے خاکساری سے کام لیا ہو لیکن اس زبان سے اپنی واقفیت کا دعویٰ ان کے بیان میں نہیں ہے:

دلے من کاندریں نقد مہیا | بیک قطرہ شدم جہان دریا

زقطرہ در چشیدن گشت معلوم | کہ مرغ وادیست از دجلہ محروم

دول رانی خضر خاں میں زبان سے متعلق مرقوم تمام عبارات پر ایک ساتھ غور کرنے اور ان کا نہ سپہر میں مندرج سنسکرت سے متعلق امیر خسرو کے خیالات سے موازنہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کم سے کم ان اشعار میں انھوں نے "ہندی" کو سنسکرت کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ہندی سے یہاں پر اُن کی مراد نہ ہندوی سے ہے اور نہ ہی اس زبان سے جسے آج کل ہندی کھڑی بولی کہا جاتا ہے[۲۱] اور جس کے اولین نمونے خسرو کی ہندوی شاعری میں تلاش کیے جاتے ہیں۔

خسرو کے عہد میں صرف دو زبانوں کا بول بالا ہے۔ ایک طرف ڈنگل بھاشا ہے جسے موجودہ راجستھانی کا پیش رو کہہ سکتے ہیں۔ اس میں اُس وقت رزم و بزم دونوں کی بیانیہ شاعری کی حسین روایت موجود ہے۔ اس میں خسرو سے پہلے ہمیر راسو

اور چند بردائی کا پرتھوی راج راسو (غیر الحاقی حصص) لکھے جا چکے ہیں اور اس زبان کی ادبی روایت کو مستحکم کر چکے ہیں۔ اس کے علاوہ میتھلی میں ودیاپتی کی کیرتی لتا اور پداولی اور ناتھ سدھوں کے دوہے اور بانیاں بھی لوزائیدہ زبانوں کی ادبی روایات کی نشاندھی کرتی ہیں۔ دوسری زبان برج ہے جو خسرو کے عہد سے قبل ہی ہندوستانی موسیقی کی مسلمہ زبان تسلیم کی جا چکی تھی اور کھڑی بولی ہندی اور اردو کی موجودہ ترقی یافتہ شکل کے باوجود آج بھی اس مرتبے پر فائز ہے۔ مشہور ماہر لسانیات اور نیشنل پروفیسر جناب ڈاکٹر سُنیتی کمار چیٹرجی بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اُدھر بنگال سے لے کر مہاراشٹر اور مغربی پنجاب تک برج بھاشا شاعری، موسیقی اور رادھا کرشن سے متعلق وشنومت کے شاستروں کی بھاشا بنی[۲۲]۔ سورداس سے قبل کی برج پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر شیو پرساد سنگھ نے خسرو کے عہد کے بارے میں لکھا ہے کہ "مسلمان بادشاہوں کے دربار میں ہندو اور مسلمان بھی گُنی (موسیقار) زیادہ تر برج بھاشا کے ہی بول استعمال کرتے تھے اور اُن کے گانوں کا موضوع رادھا کرشن کا عشق ہی ہوتا تھا"[۲۳]۔ موسیقی کی اسی زبان برج کو عبدالواحد بلگرامی نے ہندوی کہا ہے[۲۴] اور موسیقی میں مستعمل اس زبان کے جملوں کے علامتی اور روحانی معنی و مطالب واضح کیے ہیں۔ ۱۹ رمضان ۸۰۲ھ (۱۴ مئی ۱۴۰۰ء) کو خواجہ گیسو دراز سید محمد حسینی (متوفی ۱۴۲۲ء) سے سوال کیا گیا کہ "کیا وجہ ہے کہ صوفیوں کو ہندوی میں زیادہ لطف آتا ہے اور غزل سے انھیں اسی قدر لطف و انبساط حاصل نہیں ہوتا" خواجہ نے جواب دیا کہ "ہر ایک کی خصوصیت الگ الگ ہوتی ہے اور وہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی۔ ہندوی بہت ہی ملائم اور پاکیزہ ہوتی ہے اور اس میں بات کھول کر کہی جا سکتی ہے۔ اس کے گیت بھی بے حد ملائم اور پاکیزہ ہوتے ہیں جس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہوتا ہے اور اس میں انسان کی بے حقیقتی، عجز و لاچاری اور کمزوریوں کی طرف اشارے ملتے ہیں"[۲۵]۔ خواجہ گیسو دراز کی یہ ہندوی بھی موسیقی کی زبان برج کی ہی مترادف ہے۔ اس میں کوئی شک ہی نہیں ہے کہ سلطانوں کی محفل عیش اور صوفیوں

کی مجلس سماع دونوں میں ہی موسیقی محترم تھی۔ اس لیے برج بھاشا راگوں کے کندھے پر سوار ہو کر درباروں اور خانقاہوں میں پہونچ گئی۔ موسیقی کی چاٹ نے ہی امیر خسرو کو برج کا رسیا بنایا ہوگا۔ اس زبان میں خسرو کی دل چسپی تبھی سے شروع ہوئی ہوگی جب سے وہ ہندوستانی موسیقی کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے۔ قران السعدین (۶۸۸ھ) میں خسرو نے بتایا ہے کہ وہ ایرانی موسیقی کے چار اصول، بارہ پردوں اور اس کے نازک پہلوؤں سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۳۷ سال کی عمر تک انھوں نے ہندوستانی موسیقی کے میدان میں قدم نہیں رکھا تھا۔ اس کا پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے ہندوستانی موسیقی میں کب دلچسپی لینی شروع کی اور اُن کا استاد کون تھا۔ لیکن اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ کس وقت تک انھوں نے اس موسیقی میں کمال مہارت حاصل کر لی تھی۔ ۱۳۱۵ء میں دول رانی اور خضر خاں کی شادی کے موقع پر دیوگری کے راجہ رام چندر کے ساتھ گوپال نائک بھی آئے تھے۔ وہ "چترڈنڈی" اسکول کے تھے لیکن دلی میں خسروی اسکول کا سکہ چل رہا تھا۔ اس لیے کمال احتیاط کے ساتھ انھوں نے "چترڈنڈی" کو بھی نبھایا اور خسروی" اندر پرستھ ٹھاٹ" کے بھی رنگ دکھلائے۔ بیجو کے دھرپدمیں اس کا ذکر ہے :

ودّیا سوئی کھلی جَون سادھی ہے رسے تال
رنگ محل میں دوؤ دو جُر بیٹھے ریجھ مرگن دئی مال
سات سُرت، سات پرگٹ، چاروں ڈانڈی باندھ آئے نایک گوپال
بیجو کہے گائے تیں بجھوں گئے سَپنت سر ہگ ملو پاہن، بوڑے تال[26]

موسیقی کے سلسلے میں امیر خسرو سے چند غیر اہم باتوں کو منسوب کر کے اُن کے عہد ساز کارنامے کو نظر انداز کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے قوالی، ترانہ اور ہندوستانی و ایرانی راگوں کی ایجاد کی۔ قوالی کی ایجاد کے سلسلے میں تو کافی شک و شبہ کی گنجائش ہے اور رہا چند راگوں کا سوال تو یہ کوئی بہت بڑا کارنامہ نہیں ہے جو امیر خسرو کو خسرو موسیقی بنا سکے۔ ستار اور طبلے کا بھی موجد انھیں بتایا جاتا ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ "چنداین" (۱۳۶۹ء)، مرگاوتی (۱۵۰۳ء)

اور 'پدماوت' (۱۵۴۰ء) میں درج باجوں کی مفصل فہرست میں ان دونوں باجوں کا نام نہیں ملتا۔ "ستار" کا لفظ سب سے پہلے حقائق ہندی (۱۵۶۶ء) میں آتا ہے[۲۴]۔ اور اس کے بعد ۱۶۹۷ء میں مرتب "نادرات شاہی" میں ستار[۲۵] نامی باجے سے ہم روشناس ہوتے ہیں لیکن نادرات شاہی تک میں نہ طبلے کا ذکر ہے اور نہ ہی طبلہ نوازی کا۔ اس لئے اسے تو اور بعد کی ہی چیز تسلیم کرنا پڑے گا۔ اصل میں خسرو کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ہندستانی 'کلیان ٹھاٹھ' کو ہی بدل دیا۔ یہاں صرف سات سُر ہوتے تھے اور ایران میں بارہ۔ خسرو نے ہندوستان کے 'شڈج' اور 'پنچم' سُروں کو 'اچل' (قائم) کر دیا اور باقی سُروں کے زیر و بم کے لحاظ سے دو دو روپ کر دیئے اور اس طرح انھوں نے ہندوستانی موسیقی میں بارہ سُر پیدا کر کے ایک نئے ٹھاٹھ کو جنم دے دیا۔ سروں میں یہی تبدیلی "اندر پرستھ مت" "میل پدھتی یا ٹھاٹھ پدھتی" کہلاتی ہے اور موسیقاروں کے اس اسکول کے اولین معلم امیر خسرو ہیں۔ یہ 'میل پدھتی' اس قدر مقبول ہوئی کہ خسرو کی وفات کے بعد چالیس برسوں میں ہی ۱۳۶۶ء صرف بہمنی دربار میں ہی اس کے ۴۰۰ گایک اور نایک موجود تھے۔ اس سے ہندوستانی موسیقی کی ہیئت میں انقلاب رونما ہو گیا اس میں وسعت آ گئی۔ لیکن اس کو اس قدر جلد مقبول عام ہونے کی سند دلوانے میں امیر خسرو کو کتنی محنت کرنی پڑی ہوگی، کتنے 'بول' لکھنے پڑے ہوں گے، اس کا صرف اندازہ ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ امیر خسرو نے ضرورتاً موسیقی کی زبان برج میں ہزارہا 'پد' لکھے ہوں گے اور انھیں اپنے 'ٹھاٹھ' پر پرکھا ہوگا۔ یہ تبھی ممکن ہے جب فن موسیقی کے ساتھ ساتھ برج پر بھی پوری قدرت حاصل ہو۔ اس طرح موسیقی ہی اُن کی ہندوی شاعری کی محرک ہے، یہ دوسری بات ہے کہ بعد میں آزادانہ طور پر بھی انھوں نے اس زبان میں طبع آزمائی شروع کر دی ہو۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہی زبان انھیں پٹیالی میں اپنی ماں دولت ناز سے ورثے میں ملی اور اسی کے ذریعہ وہ فن موسیقی کے معلم اور ماہر بنے۔ اس لئے یہ زبان برج کے علاوہ کوئی دوسری نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس کو خسرو نے ہندوی کا نام دیا ہے اور اسی ہندوی

(برج) میں جواب دینے پر وہ نازاں ہیں اور اسی میں وہ 'نغز گوئی' کے دعویدار ہیں:

چوں من طوطیٔ ہندیم، راست پرسی
ز من ہندوی پرس تا نغز گویم جواب

لیکن خسرو کی زبان کے سلسلے میں کوئی ایک رائے نہیں ہے۔ آچاریہ رام چندر شکل نے اُن کی زبان کی دو شکلیں مانی ہیں "شعری زبان کا ڈھانچہ زیادہ تر شورسینی یا پرانی اپ بھرنش کا ہی بہت عرصے سے چلا آتا تھا۔ اس لئے جن مغربی علاقوں کی بول چال کھڑی میں ہوتی تھی۔ اس میں بھی عوام میں رائج پدوں، تُک بندیوں وغیرہ کی زبان برج بھاشا کی طرف جھکی ہوئی رہتی تھی۔ خسرو کے ہندی کلام میں دو قسم کی زبان پائی جاتی ہے۔ ٹھیٹ کھڑی بول چال پہیلیوں، مکریوں اور دو سخنوں میں ہی ملتی ہے، حالانکہ ان میں بھی کہیں کہیں برج کی جھلک ہے۔ لیکن گیتوں اور دوہوں کی بھاشا برج یا عام طور پر رائج شعری زبان ہی ہے"۔[۲۹] اُردو کے مشہور ماہر لسانیات ڈاکٹر مسعود حسین کی بھی تقریباً یہی رائے ہے کہ "پہیلیاں وغیرہ عام طور سے کھڑی بولی یا بھر کھڑی اور برج بھاشا کی ملی ہوئی زبان میں لکھی ہوئی ہیں لیکن اُن کے گیت عام طور سے معیاری برج بھاشا میں ہیں۔ اس سے خسرو کو کبیر کی طرح کوئی مفر نہ تھا۔ گیت برج بھاشا سے مخصوص ہو چکا تھا"۔[۳۰]

امیر خسرو موسیقار و گیت کار تھے اور برج بھاشا اس کے لئے مخصوص ہو چکی تھی لیکن پھر بھی اپنی اس زبان کا کوئی ذکر خسرو نے زبان ہند کی فہرست میں نہیں کیا:

ہست دریں عرصہ بہر ناحیتے	مصطلحے خاصہ نہ از عاریتے
سندی و لاہوری و کشمیری دگبر	دھور سمندری تلنگی و گجر
معبری و گوری و بنگال و اود	دہلی و پیرامنش اندر ہمہ حد
ایں ہمہ ہندویست کہ ز ایام کہن	عامہ بکار است بہر گونہ سخن
لیک زبانیست دگر کز سخناں	آنست گزیں نزد ہمہ برہمناں
سنسکرت نام ز عہد کہنش	عامہ ندارد خبر از کن مکنش

امیر خسرو کے مندرجہ بالا اشعار میں "ایں ہمہ ہندویست" کا مطلب الیٹ

اور ڈاؤسن نے یہ لیا ہے کہ "یہ سب (اشعار میں جن زبانوں کا ذکر آیا ہے) ہند کی زبانیں زمانہ قدیم سے زندگی کے معمولات کے لیے استعمال کی جاتی ہیں[۳۰]" انھیں اشعار کو بنیاد بناتے ہوئے مشہور تاریخ داں ڈاکٹر اطہر عباس رضوی کا خیال ہے کہ نہ سپہر کے تیسرے سپہر میں امیر خسرو نے لکھا ہے کہ "دوسری زبانوں کی طرح ہندوستان میں پرانے زمانے سے ہندوی زبان بولی جاتی تھی، لیکن غوریوں اور ترکوں کے آنے کے بعد لوگوں نے فارسی زبان بھی سیکھنی شروع کر دی . . . دہلی کے آس پاس ہندوی زبان بولی جاتی ہے جو زمانہ قدیم سے رائج ہے[۳۱]"

ان کے علاوہ دوسرے عالموں نے بھی یا تو سندھی، لاہوری، کشمیری، کبر، دھورسمدی تلنگی، گجر، معبری، گوری، بنگال واددھ اور دہلی کے ارد گرد کی زبانوں کو ان اشعار کی بنیاد پر ہندوی مانا ہے اور یا صرف دہلی کے آس پاس کی زبان کو ہندوی نام دیا ہے۔ ہمارے خیال میں دونوں ہی رایوں میں شک وشبہ کی کافی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ درج فہرست تمام زبانوں کے لئے "ہندوی" کہا گیا ہے تو واضح طور پر اس لفظ کے معنی ہند کی زبانیں کرنا پڑے گا جیسا کہ ایٹ نے کیا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں "بہرناحیتے" اور "مصطلحے خاصہ" کو نظر انداز کرنا ہوگا۔ ایک بہت ہی وسیع اور اہم ناحیہ (خطہ) کو خسرو نے یکسر فراموش کر دیا ہے اور اس میں بولی اور برتی جانے والی زبان کا کوئی نام نہیں بتایا۔ یہ ناممکن ہے کہ اپنے عہد کی زبان موسیقی برج کو وہ فراموش کر جائیں جبکہ وہ خود اسی زبان کے گایک اور شاعر ہوں۔ اس کے علاوہ اس علاقہ کی وہ زبانیں (ڈنگل وغیرہ) بھی محتاج توجہ رہ جائیں جن کی ادبی روایات اُن کے عہد میں مستحکم ہو چکی تھیں۔ خسرو خود کسی 'ہندوی' زبان میں اپنی گویائی پر نازاں ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ فہرست میں درج تمام زبانوں میں وہ قدرت گویائی رکھتے رہے ہوں۔ فہرست میں 'گوری و بنگال' کا استعمال بھی قابل غور ہے[۳۲]۔ خسرو کے عہد میں بنگال کا دارالسلطنت گوڑ ہے اور جس طرح خسرو نے پنجابی کا تعارف لاہوری کے ذریعہ کرایا ہے اُسی طرح بنگالی کی جانکاری انھوں نے 'گوڑی' کے ذریعہ کرائی ہے۔ اُس زمانہ میں بنگال کا خطہ بہار کو

اپنے میں سموئے ہوئے ہے اور اودھ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس طرح میتھلی، بہاری، بھوج پوری وغیرہ زبانیں بنگال کے خطہ میں اس وقت برتی جارہی تھیں۔ اس لئے 'بنگال' سے بنگالی مراد لینا غلط ہے۔

دہلی کے آس پاس کی بولی کو ہی ہندوی ماننا بھی تسلی بخش نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں خسرو نے 'دہلی و پیرامنش' تک 'ہندوی' کو محدود کر دیا ہے جبکہ اودھی میں لکھنے والے بھی اپنی تصنیف کو ہندوی کہتے ہیں اور برج کے مسلم شعراء بھی اپنے کلام کو ہندوی بتاتے ہیں، اور کھڑی بولی اور اس کی کشتکولی زبان کے لئے بھی ہندوی نام رائج ہے۔ خسرو کی حضرت 'دہلی کا علاقہ زیادہ سے زیادہ تغلق آباد سے تلپت، اندرپت اور بہاپور کو احاطے میں لئے ہوئے جمنا کے کنارے تک پھیلا ہوا ہے اور اس کا 'پیرامن' دس یا بیس کوس سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ ماننا قرین قیاس نہیں ہے کہ کوئی زبان اتنے محدود علاقے میں ہی بولی جاسکتی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں پھر خسرو ایک بہت بڑے خطے کی زبان کا نام بتانے سے معذور دکھائی پڑتے ہیں اور اپنی مادری و شاعری و موسیقی کی زبان برج کو فراموش کر جاتے ہیں۔ تقاضائے شعری کی تمام مجبوریوں کے باوجود اس گناہ کے مرتکب خسرو نہیں ہو سکتے۔ وہ نہ موسیقی کو بھول سکتے ہیں اور نہ ہی اُسے دودھ پلانے والی برج بھاشا کو۔

اصل میں یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ نہ سپہر میں امیر خسرو نے ہندوستان میں بولی جانے والی تمام زبانوں سے اپنی واقفیت جتانے کے لئے یہ اشعار قلمبند کئے ہیں۔ یہاں بات کا موضوع سخن ہندوی اور صرف ہندوی ہے اور دوسری زبانوں کا ذکر ضمناً آگیا ہے۔ نہ سپہر میں امیر خسرو نے ہمیں تین اہم معلومات فراہم کی ہیں۔ ایک یہ کہ غوریوں اور ترکوں کی آمد سے قبل زمانہ قدیم سے ہی ہندوی کا وجود تھا۔ اس سے یہ نظریہ رد ہو جاتا ہے کہ ہندوی وہ زبان ہے جسے مقامی بولیوں اور فارسی عربی کی آمیزش سے مسلمانوں نے وجود بخشا ہے۔ لیکن یہ بات نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ اس ہندوی کو نکھارنے اور عروج دینے کا سہرا یقیناً مسلمان شعراء کے سر ہے۔ ان اشعار سے دوسری بات یہ معلوم ہوتی

ہے کہ اس ہندوی کا علاقہ کونسا تھا؟۔ امیر خسرو اپنی اسی زبان کے علاقے کا احاطہ کرنے کے لئے مختلف زبانوں اور علاقوں کا ذکر کرتے ہیں۔ خسرو کے مطابق شمال مغرب میں سندھی کشمیری، کبر اور لاہوری سے یہ لسانی علاقہ ملا ہوا ہے، مغرب میں یہ گجراتی سے ملتا ہے اور جنوب میں دھور سمندری (کنتڑ)، تلنگی اور معبر (ملیالم) سے اس کا رابطہ قائم ہے اور مشرق میں گوڑی (بنگالی) کی سرحد تک یہ علاقہ پھیلا ہوا ہے۔ شمالی سرحد کا تعین خسرو نے بنگال اودھ اور دلی اور اس کے پیرامن کا ذکر کر کے کیا ہے۔ اس طرح خسرو ہمیں ہندوستان کے بیچ در بیچ شمال سے جنوب تک اور مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے ایک وسیع علاقہ کا پتہ دیتے ہیں جس کے "اندر ہر حد" اُن کے مطابق اُن کی زبان ہندوی "ایام کہن" سے موجود ہے اور اُسے عوام "بہر گونہ سخن" کام میں لاتے ہیں۔ اسی علاقے میں برج، کھڑی بولی، راجستھانی، مرہٹی، میتھلی، بھوج پوری، اودھی اور دوسری بولیاں ہیں۔ ان سب کو مجموعی طور پر انھوں نے ہندوی کہا ہے اور اسی لئے برج کا الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہ گئی کیونکہ وہ بھی ہندوی ہے بلکہ ہندوی قبیلہ کی سردار اور علاقے کی خاص الخاص تہذیبی اور شعری زبان ہے۔ اس لئے "این ہمہ ہندویست" سے مراد تمام وہ بولیاں ہیں جو ہندوی علاقے میں بولی جاتی ہیں اور تھوڑے بہت فرق کے باوجود یکساں ہیں۔ تیسری اطلاع خسرو نے یہ بہم پہونچائی ہے کہ عوام کی ہندوی کے مقابلے میں ایک قدیم زبان سنسکرت بھی اُن کے عہد میں تھی جس کی واقفیت صرف برہمنوں کو تھی اور عوام کو اس سے کوئی سروکار نہ تھا۔

ہندوی کے لسانیاتی علاقے کے تعین سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوی میں (کم سے کم سرحدی حدود میں) کشمیری، پنجابی، گجراتی، تلنگی، کنتڑ، ملیالم اور بنگالی کے میل کے قوی امکانات ہیں اور یہ کہ ان زبانوں کے حدود میں ہندوی سے متاثر کھچڑی زبان کا جنم ناگزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوی کے قدیم نمونوں میں، کسی تصنیف میں کم اور کسی میں زیادہ، ان زبانوں کے کافی اثرات پائے جاتے ہیں اور اسی طرح ان زبانوں کے قدیم بول چال اور ادب میں ہندوی کے ہزارہا الفاظ موجود ملتے ہیں۔ فارسی عربی الفاظ بھی اسی ہندوی کے کندھے

پرسوار ہو کر ان زبانوں میں پہونچے ہیں۔ حکومتی ذرائع سے اتنی بڑی تعداد میں اور اس قدر گوناگوں الفاظ عوامی بولی میں گھل مل نہیں سکتے کیونکہ انتظامی امور سے متعلق ان اصطلاحات کی تعداد تھوڑی ہوتی ہے جنھیں عوام برتتے ہیں اور زمانۂ وسطیٰ میں ایسی اصطلاحات کا عوامی استعمال صرف آراضیات تک ہی محدود تھا۔

خسرو کے اس بیان سے یہ بحث بھی بے وزن ہو جاتی ہے کہ اُردو کا نکاس پنجابی سے ہوا ہے یا کھڑی بولی سے، اس کا ارتقا برج سے ہوا ہے یا اودھی سے۔ خسرو کے مطابق ہندوی زمانۂ قدیم سے ہی دکن میں موجود ہے اور اس طرح شمالی ہند کی کسی زبان کا لشکریوں کے خیمے اور صوفیوں کی بارگاہوں کے سہارے دکن پہونچنے اور پھر "دکنی" بن کر شمال میں واپس آنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ ادبی شکل اختیار کرنے اور ارتقائی منازل طے کرنے کے دوران یہی ہندوی علاقائی اثرات قبول کرتی ہوئی مختلف اسلوب کے قالب میں ڈھلتی ہے۔ یہی ہندوی اپنے گوناگوں اسلوب سمیت سولہویں صدی میں بھاشا نام سے موسوم ہوگئی تھی۔ سنت کبیر (متوفی ۱۵۱۸ء) نے اسی ہندوی کو بھاشا کہا اور سنسکرت کے مقابلے میں اسی کا گن گایا:

سنسکرت ہے کوپ جل، بھاشا بہتا نیر

ملک محمد جائسی نے اپنے شاہکار پدماوت (۱۵۴۰ء) کی زبان کو بھاشا کہا ہے:

آدی انت جس کتھا اہے لِکھ بھاشا چوپائی کہے

عاقل خاں رازی نے اپنی مثنوی "شمع و پروانہ" (۱۰۹۰ھ) میں جائسی کی اس بھاشا کو ہی ہندوی بتایا ہے:

در ہندوی زعم قلم برداشت بعبارت ہندویش بنگاشت

تلسی داس نے اودھی اور برج دونوں میں اعلیٰ نمونے کی شاعری کی ہے۔ رام چرت مانس کو چھوڑ کر ان کی تمام تصانیف برج میں ہی ہیں۔ لیکن انھوں نے اپنی شعری زبان کو بھاشا ہی کہا ہے۔ رام چرت کو بھاشا میں لکھنے کی وجہ سے جو برہمن آگ بگولا ہو رہے تھے انھیں تشفی دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

کا بھاشا کا سنسکرت پریم چاہیئے سانچ

غالباً یہی وجہ ہے کہ مولانا محمد حسین آزاد نے اُردو کا ارتقاء بھاشا سے مانا ہے۔ لیکن کسی غلط فہمی کی بنا پر ہندوی کے لیے سولہویں صدی میں رائج بھاشا کو انھوں نے برج کا دوسرا نام تصور کرلیا ہے۔

اس ساری بحث کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ خسرو کے ہندوی کلام کو ہندوی یا بھاشا کے لسانیاتی پیمانے سے ناپنا چاہیئے اور اس کی کسی ایک بولی یا اسلوب کے سہارے ان کے کلام کو پرکھنے کی کوشش نہ کرنی چاہیئے۔ جہاں تک خسرو کی زبان پر نکھری اور جدید ہونے کا الزام ہے وہ زیادہ قابل قبول اس لئے نہیں ہے کہ خسرو سے قبل گورکھ ناتھ کی بانیوں اور اُن کے بعد کبیر کی بانیوں کی زبان قریب قریب یکساں ہے۔ چند نمونوں سے اس کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے:

سَبدا تیت اَنا ہت راتا آکُل کے گھر جاؤں گا
تیرتھ جاؤں نہ جل میں پیسوں جیوں جنت نہ ستاؤں گا
اَٹھ سٹھی تیرتھ گرو لکھائے گھٹ ہی بھیتر نہاؤں گا

اَدُھو ایسا نگر ہمارا تہاں جو وو اُجر دارم
اُردھ اَرتھ بازار منڈیا ہے گورکھ کہے وچارم ـــــ گورکھ بانی

بڑھیں نت نیہہ تمہ بَتی ساہ
امی رس میں وش گھورت کاہ

ـــــ (ہمیر راسو، شارنگ دھر)

بھائی رے ملّا ہو ہم کوں پار اُتار
ہاتھ کا دیوُ ونگی مُندر انگل کا دیوُ ونگی ہار
دیکھ میں اپنے حال کو رُوؤں جار بجار (امیر خسرو)

کرت وچار من ہی من اُپجی نا کہیں گیا نہ آیا
کہے کبیر سنسا سب چھوٹا رام رتن دھن پایا

——— (کبیر داس)

حقیقت یہ ہے کہ خسرو کا ہندوی کلام برج میں بھی ہے اور کھڑی بولی میں بھی۔ ان کے کلام میں ایسے بھی نمونے ملتے ہیں جن کی زبان کھڑی، برج اور اودھی کی کھچڑی ہے۔ لیکن یہی تو ہندوی ہے جس پر امیر خسرو کو فخر ہے۔ اس لئے کلام خسروی کی زبان کو صرف ہندوی کی کسوٹی پر پرکھا جانا چاہیئے کیونکہ خسرو کسی ایک بولی کے شاعر نہیں ہیں اور ہندوی نہ کوئی مخصوص زبان ہے۔ وہ ایک لسانی وراثت ہے جس کو خسرو نے برتا چمکایا اور حسین و دلکش بنایا۔

زبان اور بیان سے ہٹ کر امیر خسرو نے ہندی اور اردو پر بہت بڑا احسان کیا ہے۔ موسیقی کو انھوں نے اگر "ٹھاٹھ" دیا ہے تو ہندوی میں چند ہیئتوں کو رائج کرنے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔ سنسکرت کے عالموں میں ہمیشہ اس پر بحث رہی ہے کہ پہیلی اعلیٰ ادب میں شامل کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امرکوش میں اس کی تعریف کی گئی ہے۔ بھامانے اپنی کتاب کابیہ النکار میں اس پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ اسے ادب میں جگہ نہیں ملنی چاہیئے۔ ڈنڈی پہیلی کو اعلیٰ ادب میں جگہ دیتے ہیں[۳۵]۔ امیر خسرو کے ہم عصر وشوناتھ نے پہیلی کا صرف ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں شعریت نہیں ہوتی۔ پہیلی کی روایت فارسی اور ترکی میں نہیں ہے اور یہ خسرو کی دین ہے کہ انھوں نے اس صنف سخن کو سنسکرت کی روایت سے حاصل کر کے عوامی بولی میں زندہ جاوید کر دیا۔ پہیلی اور خسرو ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے۔ اس لئے جو شخص بھی پہیلی لکھتا ہے اُس پر خسرو کی ہی مہر لگاتا ہے جس سے نقصان یہ ہوا ہے کہ اصل و نقل میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے۔

وشوناتھ پنڈت نے سنسکرت میں رائج اصناف سخن کی تنقید پیش کرتے ہوئے 'کرمبھک' نامی ایک صنف کی روایت کا بھی ذکر کیا ہے۔ 'کرمبھک' بالکل وہی چیز

ہے جسے خسرو کے سلسلے میں ریختہ کہا جاتا ہے، یعنی مختلف زبانوں کے مصرعہ ایک ہی بحر میں باندھنا یا ایک زبان کے مصرعوں پر دوسری زبان کے مصرعے چسپاں کرنا۔ وشوناتھ نے اس کی مثال اپنی کتاب رتنا ولی سے پیش کی ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے ۱۶ زبانوں کا استعمال اپنی 'کرمبھک' میں کیا ہے۔ خسرو نے اسی روایت کی آبیاری ریختہ نام سے کی ہے لیکن وہ ہندوی اور عربی کے استعمال سے آگے نہیں بڑھے۔ ترکی و ہندی کی ریختہ کا ایک شعر بابر سے بھی منسوب ہے:

صبح کا نہ ہوا کچھ ہوس مانک و موتی
فقرا ہلیغہ بس بولغوکیدو پانی و روٹی

اس شعر کا پہلا مصرعہ پوری طور پر اور دوسرے کے دو لفظ ہندی میں نظم ہوئے ہیں۔ ریختہ یا 'کرمبھک' ایک ایسا صنف ہے جس کی آج بھی سخت ضرورت ہے۔ اور ہندوستانی زبانوں میں میل پیدا کرانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ پہیلی اور ریختہ کے علاوہ 'مکرنی' میں بھی اظہار کی کافی وسعت ہے۔ خسرو کے بعد اگر اس صنف پر کوئی ادیب طبع آزمائی کرتا دکھائی پڑتا ہے تو وہ بھارتیندو ہریش چند ہیں۔ اُن کی "نئے زمانے کی مکرنیاں"[۳۶] کافی پُرلطف ہیں:

سب گُرجن کو بُرو بتاوے   اپنی کھچڑی الگ پکاوے
بھیتر تتو نہ جھوٹی تیزی   کیوں سکھی ساجن؟ نہیں انگریزی

تین بلائے تیرہ آوے   نج نج بپتا روئے سناوے
آنکھوں پھوٹے بھرا نہ پیٹ   کیوں سکھی ساجن؟ نہیں گریجویٹ

روپ دکھاوت سربس لوٹے   پھندے میں جو پڑے نہ چھوٹے
کپٹ کٹاری ہیئے میں ہُلِس   کیوں سکھی ساجن؟ نا سکھی پولس

Accession Number 84641
Date 24.6.86

بابل، ہیں آج جس شکل میں بھی ملتے ہوں، اُن کی زبان کچھ بھی ہو، لیکن یہ حقیقت ہے کہ "کہارنامے" اسی خسروی بابل کی ہی دین ہیں۔ بیاہ و بارات، رخصتی اور چالا، ڈولی و کہار، میکہ اور سسرال بابل کی وہ جانی پہچانی علامتیں ہیں جن سے کبیر اور جائسی نے پڑھنے والوں کی آنکھوں کو نم کیا، دلوں میں مفارقت کے داغ ابھارے اور روح میں بالیدگی پیدا کی۔ ان اصناف میں طنز و مزاح، حزن و ملال، ہجر و وصال کے بیان کی گیرائی اور گہرائی کو سمونے کے اتھاہ امکانات ہیں۔ لیکن حیرت ہے کہ ان عوامی اصناف کو ترقی دینے کی طرف نہ تو ترقی پسندوں نے توجہ کی اور نہ ہی جدیدیت پسندوں نے اپنے تجربوں میں انھیں جگہ دی۔ اصل میں یہی اصنافِ سخن ہندی اور اردو کو خسرو کی بنیادی دین ہیں اور خسرو کی بدقسمتی ہے کہ انھیں پر اُن کے وارثوں نے توجہ نہیں دی۔

حوالہ جات

۱۔ جز و لنظم ہندی ندر دوستان کردہ ام
۲۔ ملا وجہی سب رس؛ میر تقی میر؛ نکات الشعراء، گارساں دتاسی؛ ہندوی ساہتیہ کا اتہاس (مترجمہ ڈاکٹر لکشمی ساگر وارشنے)؛ محمد حسین آزاد: آب حیات وغیرہ
۳۔ ترجمہ از ظ۔ انصاری، قومی راج (خسرو نمبر)
۴۔ علامہ شبلی نے ۶۷۱ھ، ڈاکٹر وحید مرزا نے ۶۷۱ھ اور علامہ محمد امین عباسی چڑیاکوٹی نے ۶۸۱ھ حلقہ ارادت میں شمولیت کا سال مانا ہے۔
۵ ترجمہ از ظ۔ انصاری، قومی راج (خسرو نمبر)
۶۔ گارساں دتاسی (بحوالہ سابق)، صفحہ ۸۴
۷۔ جامی (۱۴۹۲-۱۴۱۴ء) نے ۹۹ تصانیف کا ذکر کیا ہے، تاریخ فرشتہ میں خسرو کی تصانیف کی تعداد ۹۲ بتائی گئی ہیں، برنی کے مطابق انھوں نے نظم و نثر میں پورا کتب خانہ لکھ ڈالا تھا۔
۸۔ علامہ محمد امین چڑیاکوٹی، جواہر خسروی، مولانا رشید احمد سالم علی گڑھ، ۱۹۱۸ء، برج رتن

داس، خسرو کی ہندی کویتا، کاشی پرچارنی سبھا ۱۹۲۱ء — اس میں ۲۹۵ پہیلیوں مکرنیوں وغیرہ کے علاوہ بہت سے دوسرے اشعار کی موجودگی کی نشاندہی کی گئی ہے۔

۹۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چیٹرجی، پراچین آریہ بھاشا اور ہندی، صفحہ ۱۹۷۔

۱۰۔ ہندی ساہتیہ کوش (جلد دوم) وارانسی گیان منڈل لمیٹڈ، صفحہ ۱۹

۱۱۔ ڈاکٹر اُدے نارائن تیواری، بھاشا تتھا ساہتیہ، صفحہ ۶۷

۱۲۔ رام دھاری سنگھ دنکر، سنسکرتی کے چار ادھیائے، صفحہ ۳۰۷

۱۳۔ بابو شیام سندر داس، ہندی بھاشا اور ساہتیہ، صفحہ ۸۷

۱۴۔ راہل سانکرتائن، بھارتی (جون ۱۹۵۲ء)، جلد ۱، صفحہ ۴

۱۵ تا ۱۷۔ اے ہسٹری آف ہندی لٹریچر (ہیریٹیج آف انڈیا سیریز)، دوسری طباعت، کلکتہ، صفحہ ۱۱

۱۸۔ مصر بندھو، پشپ انجلی (بھاگ ایک)، صفحہ ۲۶۷

۱۹۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ہندوستان امیر خسرو کی نظر میں، (مثنوی نہ سپہر سے ماخوذ) صفحہ ۱۰۹

۲۰۔ ایضاً۔ (مثنوی دول رانی خضر خاں سے ماخوذ) صفحات ۷۳-۷۲

۲۱۔ "خسرو کی ہندی کویتا" میں برج رتن داس نے اپنے دیباچہ میں دول رانی خضر خاں کی عبارت سے غلط نتیجہ اخذ کیا ہے۔

۲۲۔ ڈاکٹر سنیتی کمار چیٹرجی کا مضمون پودار ابھی نندن گرنتھ میں، صفحہ ۸۰

۲۳۔ ڈاکٹر شیو پرساد سنگھ، سور پورو برج بھاشا اور اس کا ساہتیہ، صفحہ ۲۲۵

۲۴۔ حقائق ہندی، نومبر دسمبر ۱۵۶۶ء (۹۷۴ھ) اس کا ہندی ترجمہ ڈاکٹر اطہر عباس رضوی نے شائع کیا ہے۔ اس میں تمام وہ الفاظ آئے ہیں جو موسیقی میں رادھا اور کرشن کے عشق کے بیان کے لئے استعمال ہوئے ہیں اور جنھیں کرشن بھگت برابر برج میں استعمال کرتے رہے ہیں۔ اس زبان کو اس کتاب میں ہندوی کہا گیا ہے۔

۲۵۔ دیکھئے جوامع الکلم، انتظامی پریس، ۱۹۳۸ء، صفحہ ۷۲-۱۷۲

۲۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے سنگیت چنتامنی، سنگیت کاریالیہ، ہاتھرس، صفحہ ۳۸۷-۳۶۷، اس کا ذکر بریلے کی اورئینل بائگرافیکل ڈکشنری کے صفحہ ۱۲۵ پر بھی ہے۔

۲۷۔ حقائق ہندی (مترجمہ ڈاکٹر اطہر عباس رضوی)، بنارس، صفحہ ۳۵

۲۸۔ نادرات شاہی، رام پور، ۱۹۴۴ء، صفحہ ۸۷

۲۹۔ آچاریہ رام چندر شکل، ہندی ساہتیہ کا اتہاس (چھٹا ایڈیشن)، صفحہ ۴۵

۳۰۔ ڈاکٹر مسعود حسین، مقدمہ تاریخ زبان اردو، صفحہ ۱۳۷

۳۱۔ ایلیٹ اور ڈاؤسن، جلد ۳، صفحہ ۵۶۲

۳۲۔ ڈاکٹر اطہر عباس رضوی، خلجی کالین بھارت، علی گڑھ، صفحہ ۱۸۰

۳۳۔ کچھ لوگوں نے گوری سے مراد گونڈوانہ کی زبان لیا ہے اور کچھ کا خیال ہے کہ اڑیا زبان کے لئے خسرو نے اس کا استعمال کیا ہے۔

۳۴۔ میمنہ بر تلپت زد یکسرہ بود۔ بیان اندر پت میسرہ، پیل گراں سنگ بہ بہا پور بود۔ قلب چو دریاش درآمد بجوش، پیش بہار پور بقدر سہ میل سنگ گراں سر شدہ از پائے پیش۔

۳۵۔ دیوی سنگھ چوہان، بھانڈار کر اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ جرنل، ۱۹۵۱ء

۳۶۔ بھارتیند و گرنتھاولی (دوسرا حصہ)، صفحات ۱۱-۸۱

سبرامنیم سوامی
ترجمہ: شہاب الدین انصاری

چین کی یاترا
مذہب کی طرف واپسی

بمبئی سے بیجنگ تک کی چھ گھنٹہ کی آرام دہ مسلسل پرواز کے بعد ۳۱ مئی ۱۹۸۲ء کی شام کو میں اپنی اہلیہ کے ساتھ بیجنگ کے نئے بین الاقوامی ہوائی اڈہ پر اترا۔ میں یہاں حکومت چین کی دعوت پر سترہ دن کے دورے پر آیا تھا۔ ۱۹۷۸ء کے بعد سے چین کا یہ میرا پانچواں سفر تھا۔ گذشتہ سال مجھے دو بار چین آنے کا اتفاق ہوا تھا۔ پہلی بار اپریل میں بڑے لیڈر دینگ ژیاؤپنگ سے ملاقات کے لئے اور دوسری بار ستمبر میں تبت میں واقع کیلاش مانسرور جانے کے لئے۔ میرا موجودہ سفر بنیادی طور پر سیر و تفریح کے لئے تھا۔ مجھے چین کے دورافتادہ اور روسی سرحد پر واقع صوبہ سنکیانگ، گانسو، ژجوان، شالنسی اور برما، لاؤس اور ویٹ نام کی سرحدوں پر واقع صوبہ یُنان (YUNAN) کو دیکھنے کا بڑا اشتیاق تھا۔ میں چین کی غیر ہان اقلیتوں کے حالات سے بھی واقف ہونا چاہتا تھا۔ وہ کیسے رہتی ہیں اور ہان نسل کی اکثریت کے ساتھ ان کے تعلقات کیسے ہیں؟ میرے سفر کا محرک ایک اور جذبہ تھا یعنی چین میں مذہبی آزادی کا مطالعہ، چینی حکومت مہربان تھی

سبرامنیم سوامی، "چائنا ز ریٹرن ٹو ریلیجن"، سنڈے، صفحات ۱۵-۲۱۔ اگست ۱۹۸۲ء (تلخیص)

اور کیوں نہ ہوتی آخر تو میں اُن کا "یارغار" تھا۔ مجھے ہر چیز کے دیکھنے کی اجازت تھی۔ میرے دہلی کے حلقہ احباب نے (ان میں سے چند حکومت میں نہایت با اثر افراد شامل ہیں) مجھے مشورہ دیا کہ اب جبکہ میں چین جا ہی رہا ہوں کیوں نہ چین کے اعلیٰ لیڈروں سے اپنے تعلقات کو کام میں لاتے ہوئے ہند و چین کے سرکاری سطح پر قائم تعلقات کو مزید بہتر بنانے کی بھی کوشش کروں۔ گذشتہ برس بھی کچھ اسی طرح کی ترغیب کے زیر اثر میں چین کے وزیر خارجہ ہوانگ ہوا کے دورہ ہندوستان پر روانہ ہونے کا محرک بنا تھا۔ کیلاش اور مانسرور کے دروازے بھی میری ہی کوششوں کی بدولت کھلے تھے۔ ہند و چین کے درمیان تعلقات میں سرد مہری کی صورت بھی میری دینگ زیاد ینگ سے ملاقات کی بدولت بہتر ہوئی تھی۔ اسی لئے اس بار بھی مجھے اپنی سیاحت میں سیاست کی آمیزش کرنے کی ترغیب دی گئی۔ چنانچہ میں پہلے بیجنگ گیا تا کہ چینی سربراہوں سے ملاقات کر کے دونوں ملکوں کے باہمی تعلقات کو بہتر بنانے کے لئے کچھ دوستانہ ماحول پیدا کروں۔

بیجنگ میں ہر سال کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے یا کم از کم میں تو ایسا ہی محسوس کرتا ہوں۔ ۱۹۷۸ء میں جب میں وہاں پہلی بار گیا تو مجھے یہ ایک سپاٹ قسم کا سرکاری شہر نظر آیا۔ ایک ایسا شہر جہاں افسردہ صورت چینی اپنے متعین فرائض کی ادائیگی میں سرگرم عمل نظر آتے تھے۔ ان میں سے کچھ سرکاری کاموں کو انجام دے رہے تھے تو کچھ اپنے ذاتی کاموں میں بھی مصروف تھے۔ مرد و عورت لڑکے اور لڑکیاں سب ایک جیسے نیلے رنگ کے ماؤ سوٹ میں ملبوس سڑکوں پر پیدل یا سائیکلوں پر آجا رہے تھے۔ بیجنگ کی سڑکیں عوامی دستے کے نیئے رنگروٹوں سے بھری ہوئی تھیں۔ یہ رنگروٹ سڑکوں پر نہایت اطمینان سے پھر رہے تھے۔ ظاہر ہے یہ رخصت پر اپنے گھر آئے ہوئے تھے۔ یہ چین کا وہ دور تھا جب وہ اجنبیوں اور خصوصاً غیر ملکیوں کو دیکھ کر مسکرانے سے بھی اجتناب کرتے تھے۔ چینی خفیہ پولیس کی عقابی نگاہیں ہر جگہ موجود تھیں۔ اس زمانے میں سات بجے شام کے بعد سے سڑکیں سنسان ہو جاتیں اور سرکاری گاڑیوں کے علاوہ بمشکل کوئی اکا دکا سی سڑک پر دکھائی دیتی۔

اب حالات بدل گئے ہیں۔ ۱۹۷۸ء کے بعد سے آہستہ آہستہ چینی بڑی حد تک "اصل چینی سماج" کے قریب آچکے ہیں۔ آج چار سال کا عرصہ گذر جانے کے بعد بیجنگ ایک "گہما گہمی" کا شہر ہے، گہما گہمی جو اگرچہ ابھی بمبئی یا ہانگ کانگ جیسی تو نہیں ہے لیکن اسی سمت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اب بچے اور بوڑھے چینی سڑکوں کے کنارے کنارے ایک دوسرے کے ساتھ خوشی اور زندہ دلی کے ساتھ گپ شپ کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں (البتہ گفتگو کا موضوع سیاست نہیں ہوتی)۔ اب لباس بھی زیادہ رنگ برنگے نظر آنے لگے ہیں۔ بڑی شاہراہوں پر کپڑے اور کاسمیٹکس کے اشتہارات کے بورڈ دکھائی دینے لگتے ہیں۔ دکانوں پر جاذب نظر سجاوٹ ملتی ہے اور گھریلو انداز کی عورتیں بھی اپنے سامان خورد و نوش کی خریداری سے واپسی پر تازہ ترین فیشن کے نمونوں کو بغور دیکھنے لگی ہیں۔ آئس کریم اور کھانے پینے کی چیزیں فروخت کرنے والوں کے خوانچے جا بجا نظر آتے ہیں۔

نئی آزادی کے ماحول کی سب سے ٹھوس علامت ٹیلی ویژن ہیں۔ پورے چین میں جہاں پروگرام دیکھے جاسکتے ہیں، باہر کے ملکوں سے منگوائے ہوئے رنگین ٹیلی ویژن کے سیٹ موجود ہیں۔ ہندوستان کی سوشلسٹ پارلیمنٹ میں رنگین ٹیلی ویژن کے سوال پر لوگ واویلا مچاتے ہیں اگرچہ خود اپنے لئے رنگین ٹیلی ویژن کے سیٹ اپنے سامان کے ساتھ چھپا کر لاتے ہیں۔ انھیں چین کی مثال سے سبق لینا چاہیے۔ رنگین ٹیلی ویژن سچ پوچھئے تو عوام ہی کے لئے ہے۔

رات کے کھانے کی ایک دعوت میں جو میرے اعزاز میں کی گئی تھی میں نے ایک چینی افسر سے پوچھا "چین میں رنگین ٹیلی ویژن کیوں اپنایا گیا ہے؟" "یہ ہمارے چین کو جدید زمانہ سے ہمکنار کرنے کے منصوبہ کا جزو ہے" اس نے جواب دیا۔ "لیکن آپ ٹیلی ویژن سیٹ درآمد کیوں کرتے ہیں؟ آپ نے انھیں چین میں ہی کیوں نہیں تیار کرلیا؟" میں نے مزید سوال کیا۔ "پہلے ہم انھیں باہر سے منگائیں گے۔ اس کے بعد اس کی ٹکنالوجی پر غور کریں گے اور پھر اس کی نقل تیار کرلیں گے" چینی افسر نے بتایا۔

چین کے موجودہ رہنماؤں کی حالات سے مفاہمت کی یہ پالیسی ہے۔ وہ اپنی

ضرورتوں سے واقف ہیں اور انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان کے پاس کیا چیز نہیں ہے۔ لیکن اہم بات تو یہ ہے کہ انھیں یہ بھی معلوم ہے ان کی ضرورت کی جو چیز ان کے پاس نہیں ہے اُسے کیونکر حاصل کیا جائے۔ حالات سے سمجھوتہ کی پالیسی پر ان کے یقین کی ایک مثال ایرونائکس کے میدان کی ہے۔ ۱۹۷۹ء میں چین نے چند ۷۳۷ بوئنگ اور ۷۴۷ بوئنگ ہوائی جہاز خریدے۔ ان کے آرڈر سے امریکہ کی بوئنگ کمپنی بہت خوش ہوئی لیکن کمپنی کو بعد میں معلوم ہوا کہ چینیوں نے اُس کے انجن کو کھول کر اس کے نقشے کی نقل تیار کر لی ہے تاکہ سواری کے لیے جیٹ جہاز مقامی طور پر بنا سکیں۔ کمپنی نے چین کے اور بین الاقوامی قوانین کے تحت چین پر مقدمہ چلایا تاکہ انھیں جہاز کی نقل تیار کرنے سے باز رکھے، لیکن چین نے بین الاقوامی پیٹنٹ کنونشن پر دستخط نہیں کیے ہیں اور اس لیے اس بات کا بہت امکان ہے کہ امریکن بوئنگ کمپنی مقدمہ ہار جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ چین اس ٹکنالوجی کے میدان میں اپنی پچیس سالہ پسماندگی کو کم سے کم خرچ میں اور تین سال کے اندر دور کر لے گا۔ چینیوں کے مزاج میں حالات سے مفاہمت کرنے کی خصوصیت کو جو دخل ہے اس کی بدولت ان میں خود اعتمادی پیدا ہوئی ہے اور ۱۹۸۲ کا بیجنگ اس خود اعتمادی کے نمونے پیش کر رہا تھا۔ میں نے خبروں، افواہوں اور سفارتی حلقوں میں ہونے والی "گپ شپ" کو جمع کرنے اور انھیں مرتب کر کے چین میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو بہتر طور پر سمجھنے کی کوشش کی۔ بیجنگ میں پہلی شام ہندوستانی سفیر متعینہ چین کی قیام گاہ پر بسر ہوئی۔ ہمارے سفیر جناب کے ایس باجپئی (موجودہ سکریٹری وزارت خارجہ) نے میرے لیے شب کے کھانے کا اہتمام کیا تھا۔ اس موقع پر انھوں نے چین میں مقیم چند "چین شناسوں" کو بھی مدعو کیا تھا۔ چین میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی جانکاری بڑی حد تک منتشر معلومات کو یکجا کر کے حاصل کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ یہاں جمہوری ملکوں کی طرح براہ راست معلومات حاصل کرنا شاذونادر ہی ممکن ہے۔ حکام ملک کی سرکاری پالیسیوں کی تفصیل کے بارے میں جب لب بہ مہر رہنے کے عادی ہیں تو بھلا ان پالیسیوں پر اندرونی اختلافات کی تفصیل بتانے کا ذکر ہی کیا۔

منتشر معلومات کو ایک تار میں پرونے میں کبھی کبھی لوگ بڑی فاش غلطی کر بیٹھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال ڈیوڈ بونودیا کا واقعہ ہے۔ ڈیوڈ بونودیا جو بیجنگ میں لندن ٹائمس کے نمائندے ہیں، ایک نہایت باخبر اور لائق احترام اخبار نویس ہیں۔ انھوں نے کمیونسٹ پارٹی کے اخبار کے ایک اداریے کو سویڈن کے سفارت خانہ میں دی گئی پارٹی میں ایک چینی افسر کے برسبیل تذکرہ ریمارک کے ساتھ جوڑا اور پھر ان سب کو دینگ زیاؤ پنگ کے ایک لمبے عرصہ تک بیجنگ سے غیر حاضری کے واقعہ سے ملا کر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ دینگ زیاؤ پنگ اب رو بہ زوال ہیں۔ خبر ٹائمس اخبار میں جلی سرخیوں کے ساتھ شائع ہوئی اور اسے پڑھنے کے بعد سفارتی حلقوں میں زبردست سرگرمیاں پیدا ہو گئیں۔ دینگ زیاؤ پنگ کی جگہ کون لے گا؟ کیا روس اور چین کے درمیان مفاہمت کے امکانات ہیں؟ اسی طرح کے موضوعات پر قیاس آرائیاں شروع ہو گئیں۔ ہاں دینگ جو ان دنوں ایک صحت افزا مقام پر اپنی حالیہ بیماری کے بعد آرام کر رہے تھے، ان خبروں سے خوش نہیں ہوئے۔ وہ بیجنگ واپس آئے اور شہر میں ہونے والی عام تقریبات میں شریک ہوئے۔ اس طرح ٹائمس اخبار کی اپنے ہم عصروں پر سبقت لے جانے کی بات اپنے اختتام کو پہونچی اور نتیجہ میں سفارتی حلقوں کی سرگرمیاں ٹھنڈی پڑ گئیں۔ جب بونودیا سے ہندوستانی سفیر کی قیام گاہ پر میری ملاقات ہوئی تو وہ اس "صدمہ" سے ہنوز صحتیاب ہو رہے تھے۔

چین کے بارے میں قیاس آرائی کرنے اور خبریں چھاپنے کے یہ خطرات ہیں جو محتاط رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ دوسری جانب چین پی۔ ٹی۔ آئی کے نمائندے ضرورت سے زیادہ محتاط ہیں۔ اس کی وجہ سے ہندوستانی عوام چین کی سیاسی اور معاشی زندگی کے بارے میں قیاس آرائیوں پر مبنی دلچسپ خاکوں سے محروم رہتے ہیں۔ لیکن میں کسی کمیونسٹ اخبار نویس کے مقابلہ پر پی۔ ٹی۔ آئی کے نمائندہ کو ترجیح دوں گا۔ اپنے ملک کے اخباری نمائندہ کے بجائے میں نے بیجنگ میں زیر تعلیم ہندوستانی طالب علموں کو معلومات سے باخبر پایا۔ اس وقت یہاں پانچ ہندوستانی طالب علم زیر تعلیم ہیں۔ یہ سب یونیورسٹی ہوسٹل میں مقیم ہیں۔ ان کے ساتھ چینی طالب علم رہتے ہیں جو ان سے اپنے خاندان، شادی بیاہ

اور سیاسی موضوعات پر کھل کر گفتگو کرتے ہیں۔ ان میں سے کوئی طالب علم کمیونسٹ نہیں ہوا ہے۔ دراصل اس معاملہ میں روسیوں کی بہ نسبت چینی زیادہ بااصول ہیں۔ روسی حکام طالب علموں کو کمیونسٹ بنانے یا کم از کم اپنا شریک کار بنانے کی غرض سے دولت، جنسی ترغیب بلیک میل اور دوسرے حربے استعمال کرتے ہیں۔ چینی تہذیب کے اخلاق کا تقاضہ ہے کہ بیرونی ملکوں سے آئے ہوئے "معزز مہمان" کی "تطہیر دماغ" نہ کی جائے۔ ہاں یوروپی کمیونسٹ ملکوں میں یہ ڈھنگ بہت مقبول ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ کمیونزم چین میں مروج اخلاقی قدروں کو پامال اور کثیف نہیں بنا سکا ہے۔

اس کے برعکس چینی اپنے نوجوانوں کے غیر ملکیوں خصوصاً امریکہ اور یورپ کے سفید فام نسل کے لوگوں کے ساتھ میل جول سے بہت متفکر ہیں۔ یہ میل جول ملک میں جدید انداز کے اپنانے کا لازمی نتیجہ ہے اور چینیوں کو خطرہ ہے کہ کہیں نوجوانوں کے اخلاق بگڑ نہ جائیں۔ اپنے وہاں قیام میں نے بیجنگ کے اخباروں میں ایسی خبریں پڑھیں جن میں نوجوانوں سے اپنا نصب العین فراموش نہ کرنے کی تلقین کی گئی تھی اور انھیں مغرب کی مادہ پرستی جنسی بے راہ روی اور نشہ آور دواؤں کے خطرہ سے آگاہ کیا گیا تھا۔ بیجنگ ریویو کے ۲۷ جولائی کے شمارہ میں شائع شدہ رائے شماری کے ایک جائزہ سے یہ اندازہ ہوا کہ ۴ء۴۳ فیصدی نوجوان سوشلسٹ نظام کو ملک کے لئے موزوں نظام نہیں تسلیم کرتے ہیں۔ جواب دینے والوں میں سے صرف ۲ء۱۰ فیصدی کا خیال تھا کہ کمیونزم کے لئے کام کرنا ان کی زندگی کا نصب العین ہے۔

ہندوستانی سفارت خانہ میں چین کے بارے میں واقفیت حاصل کرنے کے بعد دوسرے دن میں بیجنگ یونیورسٹی دیکھنے نکلا۔ یہاں میں مقصد کے تحت آیا تھا۔ ایک مقصد تو ہندوستانی طالب علموں سے ملاقات تھا اور دوسرا یونیورسٹی میں موجود ہندوستانی معاملات کے ماہرین سے تبادلہ خیال کرنا تھا۔ یونیورسٹی میں ایک شعبہ برائے معاملات جنوبی ایشیا ہے جس کے سربراہ سنسکرت کے معروف پروفیسر جی۔ زان لن ہیں۔ پروفیسر جی یونیورسٹی کے نائب صدر بھی ہیں۔ وہ انگریزی زبان بھی نہایت روانی کے ساتھ

بولتے ہیں۔ میرے گائڈ مجھے یونیورسٹی کیمپس میں لے گئے جہاں یونیورسٹی کے مہمان خانہ میں آٹھ ریسرچ اسکالر پہلے سے موجود تھے۔ پروفیسر حی سے میری پہلی ملاقات ۱۹۷۸ء میں ہوئی تھی۔ اس وقت وہ محتاط اور کم گو تھے۔ لیکن اس بار میٹنگ میں انھوں نے نہایت گرمجوشی اور مسرت کا اظہار کیا۔ ریسرچ اسکالروں سے بھی ۱۹۷۸ء کے دورہ میں دو دن ملاقات رہی تھی اور میں نے اُن سے "کلچرل انقلاب" کی لرزہ خیز داستانیں سنی تھیں۔ ان میں سے چند ایسے بھی تھے جن کی کتابیں اُن سے لے لی گئی تھیں اور انھیں ریڈ گارڈ کے حکم پر برسوں نالیاں کھودنی پڑی تھیں اپنے ضائع گئے برسوں کے لئے یہ طالب علم بہت رنجیدہ اور کبیدہ خاطر تھے۔ چونکہ میں خود بھی اس طرح کے حالات سے دوچار رہ چکا تھا اس لئے میرے لئے اُن کے ساتھ اظہار ہمدردی کرنا سہل تھا۔ ایک لمبی مدت تک ہارورڈ میں تعلیم و تدریس کے بعد جب میں ہندوستان واپس آیا تو یہاں کے کمیونسٹ "دانش وروں" نے مجھے دہلی اسکول آف اکنامکس میں چینی معاشیات کی پروفیسری پر متعین نہیں ہونے دیا۔ کچھ عرصہ بعد انھوں نے مجھے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی (دہلی) کے شعبۂ معاشیات کی کرسی صدارت سے ہٹوا دیا۔ ۱۹۷۴ء میں پارلیمنٹ کا ممبر بننے سے پہلے دو سال تک مجھے اپنی گذشتہ برسوں میں کی ہوئی بچت پر گذارا کرنا پڑا۔ علمی میدان میں اپنی شخصیت کے فروغ دینے کے حق سے مجھ کو محروم کر دیئے جانے کا قلق میرے دل میں آج بھی اتنا شدید ہے کہ کبھی کبھی مجھے خیال آتا ہے کہ تمام کمیونسٹ دانشوروں کو دیوار کے ساتھ کھڑا کر کے گولی ماردی جائے۔ دنیا دیکھنے کے بعد اب یہ بات مجھ پر اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ صحیح معنوں میں زندہ جمہوریت ہی دانش وروں کے لئے محفوظ مقام ہے۔ کمیونزم یا فاشزم کا تھوڑا سا شائبہ بھی علم کی آزادی کو تاراج کرنے کے لئے کافی ہے چین کے حالات دیکھنے اور سننے کے بعد میرے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔

ہندوستان اور چین کے تعلقات کو بہتر بنانے کے لئے شعبہ برائے معاملات جنوبی ایشیا ایک مضبوط لابی (LOBBY) ہے۔ انھوں نے بتایا کہ چین میں ہر شخص جو اُن سے ملا ہے دونوں ملکوں کے درمیان مفاہمت کا خواہاں نظر آیا ہے۔ "ہم میں بہت سی باتیں مشترک ہیں"۔ پروفیسر حی بولے۔ "اکسائی چن (اقصائے چین) کا کیا ہوگا؟" میں نے سوال کیا۔

"اس کا بھی کوئی حل تلاش کیجئے" : وہ زور دے کر بولے ۔ میں نے ایسے ہی جذبات چین میں پائے ۔ چین میں کوئی شخص بھی اس خیال کا نہیں ملا کہ "ہم اپنی پاک زمین کا ایک انچ بھی نہیں دیں گے" ۔ اس کے برعکس "ہمیں کوئی حل ڈھونڈ نکالنا چاہیئے" کا جذبہ نظر آیا ۔ ممکن ہے پیپلز لبریشن آرمی کے جذبات اس سے مختلف ہوں لیکن عوام میں مسئلہ کے حل کی جانب جھکاؤ کا نظریہ عام تھا ۔ یہ عجب بات ہے کہ ہمارے ملک میں بھی ایسے ہی خیالات ہیں ۔ چند غالی "قوم پرستوں" کو چھوڑ کر سرحدی قضیہ کے سلسلے میں ہندوستانی عوام کا رجحان بھی ایک باوقار حل کی ضرورت کی جانب ہے ۔ ہماری سرحدوں کی موجودہ حد بندی یعنی "دریں حالات موجودہ صورت" چاہے تاریخی اور جغرافیائی اعتبار سے کسی متبادل حد بندی کی ہی طرح بہتر کیوں نہ ہو، بہر حال "دریں حالات موجودہ صورت" ہی کہی جائے گی اور اسے ہندوستانی عوام کو قبول کرنے کے لئے پیش نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ دونوں ملکوں کے درمیان کوئی سرحد قانونی طور پر متعین نہیں ہے ۔ چینی اگر اکسائی چن پر دعوے کے ثبوت میں دستاویز پیش کر سکتے ہیں تو اس کو رد کرنے والی بیس دستاویزیں پیش کی جا سکتی ہیں ۔ اسی طرح میکموہن لائن کی حالت ہے ۔ پنڈت نہرو نے ہندوستانی عوام میں اسے بحیثیت ایک متعین سرحد کے پیش کیا جبکہ یہ تاریخ کا ایک فریب ہے ۔ دونوں فریقوں میں سے کسی کے پاس بھی سرحد کے لئے ناقابل تردید ثبوت نہیں ہے ۔ اس لئے جو حل میں نے ۱۹۷۸ء میں پیش کیا تھا اور جس پر اس وقت طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا، وہی اس مسئلہ کا حل ہے ۔ دونوں ملکوں کے جغرافیہ دانوں اور فوجی افسروں کو سر جوڑ کر بیٹھنا چاہیئے اور ایک ایسی نئی سرحد متعین کرنے کی سعی کی جانی چاہیئے جسے قائم رکھا جا سکے اور جو دونوں ملکوں کی قومی ضرورت کے مطابق ہو ۔ پہلے میری تجویز تھی کہ سرحدوں کی تعیین کے دوران کیلاش مانسرور کے اطراف کے علاقے اور چمبی گھاٹی ہندوستان کو ملنا چاہیئے لیکن اس سلسلے میں چینی گرمجوشی نہیں دکھاتے اور کیلاش مانسرور کا سفر کرنے کے بعد مجھے اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے ۔ تبت پہونچنے کے لئے لپولیکھ جیسے ۱۸۰۰۰ فیٹ کی بلندی پر واقع جن دروں کو پار کرنا پڑتا ہے وہ خود ایک قدرتی سرحد ہیں ۔ اس درہ کو پار کر لینے

کے بعد میز کی اوپری سطح کی شکل کے تبت کا سارا پلیٹو ہماری دسترس میں ہو جاتا ہے۔
اسی لئے اگر کیلاش مانسرور کو ہندوستان کو دیا جائے تاکہ ہندوؤں کے جذبات کو آکسائی چن کا تنازعہ حل کرنے کے حق میں ابھارا جا سکے، تو پھر ایک غیر فوجی علاقہ قائم کرنا ہوگا۔ بہرحال اگر مسائل کے حل کا جذبہ موجود ہے تو سرحدی تنازعہ کا دونوں کے لئے قابل قبول حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔

بیجنگ میں بعد میں جب میں چین کے امور خارجہ کے ماہر جی ینگ فی سے ملا تو میں نے اس تجویز پر زور دیا اور مجھے اس کے ان الفاظ کے ساتھ اظہار آمادگی پر خوشی ہوئی کہ چین "باہمی لین دین" کے لئے تیار ہے۔ موجودہ ماحول میں سرحدی تنازعہ کو حل کرنے کے امکانات کے پیش نظر ہندوستان کو چاہیئے کہ اس موقع کو ہاتھ سے جانے نہ دے۔ بیجنگ میں دو اور مفکر ہیں جو خارجہ پالیسی کے نظریات کی تشکیل میں اہم رول ادا کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کا نام ژی لی ہے۔ یہ چین عوامی ادارہ برائے امور خارجہ کے سکریٹری جنرل ہیں اور دوسرے بیجنگ انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار اسٹرائیجیک اسٹڈیز کے سکریٹری جنرل، جنرل جیانگ یوشون ہیں۔ مسٹر ژی سے چین کے ہر سفر میں میری ملاقات ہوتی ہے۔ ان کی حیثیت میرے نزدیک ایک ذاتی دوست کی ہے۔ ہم دونوں بے لاگ اور آزادانہ تبادلۂ خیال کرتے ہیں۔ وہ چین کے اعلیٰ لیڈروں سے میری ملاقات کا وسیلہ بھی ہیں۔
جنرل جیانگ سے میری ملاقات حالیہ سفر کے دوران ہوئی ہے۔ وہ بھی دو ٹوک بات کرنے کے عادی ہیں اور جدید نیوکلیائی جنگ کی نقشہ بندی سے بخوبی واقف ہیں۔ جب میں نے ان سے یہ سوال کیا کہ چین روس کی نیوکلیائی طاقت سے کیونکر زور آزمائی کر سکتا ہے تو میرا خیال تھا کہ وہ سوشلسٹ فلسفہ کے تحت کچھ اس طرح کا جواب دیں گے "جنگ میں ہتھیار سے زیادہ فوجی افراد کی اہمیت ہے" یا "چینیوں کی تعداد سو کروڑ ہے اور کوئی بھی جنگی حربہ انھیں مکمل طور پر نیست و نابود نہیں کر سکتا"۔ لیکن انھوں نے میرے خیال کے برعکس تکنیکی اصطلاحات کی زبان میں واضح جواب دیا۔ "کوئی حرج نہیں۔ اب ہمارے پاس "دوسری مار" کی صلاحیت کے ہتھیار موجود ہیں"۔ ان سے گفتگو میرے لئے ایک

دلچسپ تجربہ تھا کیونکہ ہماری گفتگو کا موضوع ہند و چین جنگ ، چین ویتنام جنگ ، چین کی دفاعی صلاحیت ، وغیرہ تھے اور دوران گفتگو استعمال کی جانے والی اصطلاحات وہ تھیں جو میرے لئے قابل فہم تھیں ۔

سیاسی موضوعات پر گفتگو کرنے کے ساتھ ساتھ میں بیجنگ میں اس بار کچھ ایسے مقامات بھی دیکھ سکا جو اس سے پہلے بیرونی ممالک کے سیاحوں کے لئے ممنوع تھے ۔ بیجنگ کا بڑا حصہ ابھی بھی غیر ملکیوں کے لئے ممنوع ہے ۔ مثال کے طور پر بیجنگ کے ملٹری میوزیم کو ہی لے لیجئے ۔ یہاں ایک حصہ میں وہ چیزیں ہیں جو چین کی ۱۹۴۹ء کے بعد کی جنگوں سے متعلق ہیں ۔ جو راستہ اس حصہ کی جانب جاتا ہے اس پر موٹے حروف میں لکھا ہے " شعبہ غیر ملکیوں کے واسطے بند ہے " میری بڑی خواہش تھی کہ دیکھوں چین نے ۱۹۶۲ء کی جنگ کی تصاویر اور جنگ میں حاصل یادگاری تحفوں کو اپنے عوام کے سامنے کیونکر پیش کیا ہے ۔ پھر بھی میں انھیں دکھائے جانے پر مصر نہیں ہوا ۔ باوجود ان تمام پابندیوں کے چین میں ہونے والے بہت سے نئے واقعات کا مجھے علم ہوا ۔ میرے دورہ کے دنوں میں چین میں نئے دستور کے مسودہ پر بحث ہو رہی تھی ۔ یہ دستور ۱۹۷۸ء میں اپنائے گئے دستور کی جگہ لے گا ۔ ۱۹۴۹ء میں عوامی چین کے نئے نظام کے قیام کے بعد سے چین میں تین دستور بدلے جا چکے ہیں ۔ پہلا دستور ۱۹۴۹ء میں نافذ ہوا ، دوسرا ۱۹۵۴ء میں اور تیسرا ۱۹۷۸ء میں ۔ ایک ہندوستانی کی حیثیت سے میرے لئے یہ تصور ہی لرزہ خیز تھا ۔ ہمارے ملک میں تو دستور کے بنیادی ڈھانچہ میں محض تبدیلی کے خیال کو بحث کا موضوع بنایا جاتا ہے جب کہ چین میں پورے کا پورا دستور بدل دیا گیا ہے اور گذشتہ ۳۳ سال کے عرصہ میں یہ عمل چوتھی بار کیا جا رہا ہے ۔ بہرصورت چوتھے دستور کا مسودہ نہایت دلچسپ دستاویز ہے ۔ چین کی پارلیمنٹ نے ۱۹۸۱ء میں اپنے تیسرے اجلاس میں مسودہ پر رائے کے لئے مسودہ کو ملک میں مشتہر کرانے کا فیصلہ کیا ۔ اور میرے سفر کے دوران لوگ مسودہ پر نہایت جوش وخروش سے بحث کر رہے تھے ۔ لیکن ایک عام چینی ایک عام ہندوستانی سے مختلف نہیں ہے ۔ سیاسی زیر و بم سے متعلق اس کا تجربہ اتنا وسیع اور رنگا رنگ ہے کہ اب ان تبدیلیوں

کی جانب اس نے ایک تمسخر آمیز رویہ اختیار کر رکھا ہے۔ سب سے پہلا شبہ جو اس کے دل میں پیدا ہوتا ہے وہ یہی کہ سیاست دانوں کی یہ کوئی شعبدہ بازی ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود نیا دستور ملک میں بدلتے ہوئے اندازِ فکر کی غمازی کر رہا ہے

مجوزہ دستور میں چینی رہنماؤں نے دو نئی باتیں شامل کی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کمیون (علاقائی جماعتی ادارہ) اب کسی قسم کا انتظامی یا سرکاری کام نہیں انجام دیں گے۔ کمیون بالعموم کمیونسٹ پارٹی کے کارکنوں کے زیر اہتمام ہوتے ہیں۔ اب ان کا دائرہ کار معاشی مسائل تک محدود ہو کر رہ جائے گا۔ اب تک کمیون حکومت کی مقامی شاخ کے طور پر کام کرتے رہے ہیں۔ اسی بات نے کسانوں کے اندازِ فکر پر زبردست نفسیاتی اثر ڈالا ہے کیونکہ اب پارٹی کے عہدہ داران ان پر اپنی حکومت کا رعب نہیں گانٹھ سکتے۔ دوسری بات مذہبی آزادی کی ہے۔ دستور کی دفعہ ۳۵ مذہبی آزادی کو ایک بنیادی حق تسلیم کرتی ہے۔ دفعہ کے الفاظ ہیں: ”حکومت کا کوئی شعبہ، سرکاری ادارہ یا فرد کسی شخص کو مذہب میں یقین رکھنے یا نہ رکھنے پر مجبور نہیں کرے گا اور نہ ہی ان افراد سے جو مذہب میں یقین رکھتے ہیں کوئی امتیاز برتے گا۔ مذہب کسی پہلو سے بھی کسی غیر ملک کے زیر اثر نہیں رہے گا۔“ اپنے حالیہ سفر میں تین چیزیں مجھے نظر آئیں جو بڑی اہم تھیں: دستور کے مسودہ پر بحث، معاشی اصلاحات کا نفاذ اور مذہبی آزادی۔

سچ تو یہ ہے کہ سیاسی استحکام اور ایک سرسبز و شاداب معیشت کا ماحول، آج کے چین کے دو نہایت روشن پہلو ہیں۔ مجھے اپنے دورۂ چین میں ان دونوں کے نقوش جا بجا نظر آئے۔ بیجنگ میں بھی ایک کمیون موجود ہے جس کا نام ہے چہار موسم کمیون (فور سیزنس کمیون) جب ہم وہاں پہونچے تو ہمیں کمیون کی ڈپٹی ڈائریکٹر مسز وانگ نے خوش آمدید کہا اور کمیون کے چند علاقوں کو دکھایا۔ حسب معمول متعینہ راستوں سے گذرتے ہوئے اور سبزیوں سے ہرے بھرے مکانوں اور چھوٹے صنعتی حصوں کو دیکھتے ہوئے ہم ایک کسان کے مکان پر پہونچے جہاں گپ شپ کرنے کے خیال سے ہم ٹھہر گئے۔ یہ ایک عام مکان تھا جس کا سب سے عزیز سرمایہ ہنگری کا بنا ہوا ایک رنگین ٹی وی سیٹ

تھا۔ میں نے مکان کی عمر رسیدہ عورت سے پوچھا کہ انھیں کونسا پروگرام سب سے زیادہ پسند ہے۔ "فلموں کا پروگرام" انھوں نے نہایت شگفتگی سے جواب دیا۔ میں نے دوبارہ پوچھا کہ کون کون سی فلمیں دکھائی جاتی ہیں۔ "چینی، امریکن اور ہندوستانی" انھوں نے جواب دیا۔ "ہندوستانی؟" گویا مجھے یقین نہ آرہا ہو۔ "جی ہاں ہندوستانی فلمیں تو ہماری نہایت پسندیدہ غیر ملکی فلمیں ہیں۔" میں نے سوچا کہ غالباً وہ یہ بات خیرسگالی کے جذبہ کے تحت کہہ رہی ہیں۔ اگر میں جرمن ہوتا تو وہ کہتیں کہ جرمن فلمیں ان کی سب سے پسندیدہ فلمیں ہیں۔ لیکن میرا یہ خیال صحیح نہیں تھا، یہ بات مجھے اپنے سفر کے دوران واضح ہوگئی۔ چین میں ہندوستانی فلموں کی خواہش کا جذبہ پُرخلوص ہے بلکہ جنون کی حد تک ہے۔ "کیا آپ ہماری فلموں کو رونے گانے کے مناظر اور دیو مالائی کہانیوں پر مبنی ہونے کے باوجود پسند کرتی ہیں؟" "ہم لوگوں کو یہ فلمیں بہت پسند ہیں کیونکہ یہ بالکل ہماری فلموں جیسی ہوتی ہیں۔" "امریکن فلموں جیسی نہیں ہیں؟"

"بالکل نہیں" امریکن فلمیں تو مار دھاڑ، جنسی عریانیت اور لامذہبیت پر مبنی ہوتی ہیں۔"

ہم لوگوں کو خدا حافظ کہنے کے لیے گھر کے افراد باہر تک آئے اور بولے "ہم نے سنا ہے آپ ہماری دوستی کو پروان چڑھانے کے لیے بہت کوشاں ہیں۔ کیا آپ یہاں چند اور ہندوستانی فلمیں بھجوا دیں گے۔" میں نے اثبات میں سر ہلایا۔ بعد میں جب ہم لوگ ژیان (چین کے قدیم دارالحکومت) میں تھے تو ایک بار ایک تاریخی مقام کی جانب جاتے ہوئے راستے میں کسی رکاوٹ کی وجہ سے ہمیں ٹھہرنا پڑا۔ ہماری بس سے آگے کی بس میں اسکول کے بچے سوار تھے۔ ہم لوگ ٹانگیں سیدھی کرنے کی غرض سے گاڑی سے باہر نکل آئے۔ ہمیں دیکھ کر بس کے تمام بچے نیچے آگئے اور ہمیں گھیر لیا۔ جب انھیں یہ معلوم ہوا کہ ہم ہندوستان سے آئے ہیں تو انھوں نے ہم سے فلم کاروان کا گانا سننے کی فرمائش کی۔ بمبئی کی اس فلم میں جتیندر اور آشا پاریکھ نے اداکاری کی ہے۔ جب میں نے معذوری ظاہر کی تو انھوں نے گانے کے کیسٹ کی فرمائش کی۔ میرے

پاس کیسٹ بھی نہیں تھے اور مجھے کہنا پڑا کہ اگلی بار میں کیسٹ وغیرہ سے لیس ہو کر آؤں گا۔ بچوں کا یہ عمل بے ساختہ اظہار کا نمونہ تھا اور اس سے ہندوستان کے لئے برآمد کے نئے امکان کی نشاندہی ہوتی ہے۔

کمیون سے رخصت ہوتے ہوئے میں نے کمیون کی ڈپٹی ڈائرکٹر مسز وانگ سے پوچھا کہ کیا وہ اس طرح کے ثقافتی حملہ کو خوش آمدید کہتی ہیں۔ "یہ ثقافتی تبادلہ ہوگا" انھوں نے میرے جملہ کو درست کیا۔ "ہندوستان اور چین کے درمیان اس طرح کے ثقافتی تبادلے صدیوں سے ہوتے آئے ہیں"۔ "کیا تمام کسان رنگین ٹی۔وی کی استطاعت رکھتے ہیں؟" میں نے پوچھا۔ جواب ملا کہ نئی ذمہ داری، کے نظام کے تحت کسان اب صاحب حیثیت فرد بن چکے ہیں اور ان میں سے اکثر رنگین ٹی وی خرید سکتے ہیں۔ چین کے زرعی محاذ پر نئی ذمہ داری کا نظام ایک نیا تجربہ ہے۔ اس کا اثر ابھی سے گہرا پڑنے لگا ہے اور اگر دس برس تک یہ زیر عمل رہا تو اس کے دوررس سیاسی نتائج کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں۔

نئی ذمہ داری کا نظام بنیادی طور پر ایک مقامی سطح کی ذیلی ٹھیکیداری ہے۔ اب تک فصل کے کوٹہ کے تعین کے لئے حکومت کمیون سے ٹھیکہ کی بات کرتی تھی۔ اس کے تحت اناج و دیگر زرعی پیداوار کی مقدار جو حکومت لینا چاہتی تھی، اس کا تعین ہو جاتا تھا۔ کھانے کے بعد بچ جانے والی جملہ پیداوار حکومت کو متعین دام پر دے دی جاتی تھی۔ کوٹہ کا نظام اب بھی وہی ہے لیکن اب ہر گھر سے معاملات طے ہوتے ہیں۔ اس نظام میں اہم اور روشن امکانات کی حامل یہ بات ہے کہ کوٹہ کے برابر پیداوار دے دینے کے بعد جملہ فاضل پیداوار کسان کی ملکیت بن جاتی ہے جسے وہ زائد داموں پر نجی پیمانہ پر کاروبار کے اصول پر قائم بازار میں فروخت کر سکتا ہے جہاں دام آپسی گفت و شنید سے طے ہوتے ہیں۔ اب تک یہ سہولت صرف نجی ملکیت کے کھیتوں کی پیداوار کے سلسلے میں دستیاب تھی۔ نجی ملکیت کے کھیت ملک کی قابل زراعت زمین کا تقریباً ۷ فیصد حصہ تھے۔ اس اصلاح نے گاؤں والوں کے انداز و اطوار اور خواہشات میں ایک انقلاب کی صورت پیدا کر دی ہے۔

زیادہ تر کسانوں نے اس سہولت کی بنیاد پر روپے کمانے شروع کر دیئے ہیں شہری

باشندے بھی اس سے خوش ہیں۔ اس کی ایک مثال چائنا ڈیلی میں شائع شدہ خط ہے جس میں ایک عورت نے لکھا ہے کہ اب اگر ان کے شوہر غیر متوقع مہمانوں کو لے کر گھر آتے ہیں تو وہ پریشان نہیں ہوتیں بلکہ نجی دائرے میں قائم دوکان سے جا کر ضروری سامان خرید لیتی ہیں۔ پہلے ان چیزوں کو خریدنے کے لیے انھیں کوپن خریدنے پڑتے تھے اور سرکاری دکانوں پر ایک ہفتہ پہلے درخواست دینی پڑتی تھی اب نئی پالیسی کے نتیجہ میں کچھ کسان تو سچ مچ میں امیر بن گئے ہیں۔ چائنا ڈیلی کی رپورٹ کے مطابق ایک خاندان نے اس ڈھنگ سے ایک سال میں اسی ہزار روپے کمائے جبکہ پانچ افراد پر مشتمل ایک خاندان کی اوسط آمدنی پانچ ہزار روپے سالانہ ہے۔

اب حکومت نے یہ اعلان کیا ہے کہ اگر کوئی کسان اپنے کام کے سلسلہ میں کرایہ پر مزدور نہ رکھے تو "نئی ذمہ داری" کے طریقہ سے وہ دولت کما سکتا ہے۔ اس اعلان کا اثر یہ ہوگا کہ چین کا فیملی پلاننگ کا منصوبہ کامیاب نہیں ہو سکے گا۔ یہ منصوبہ فی خاندان ایک بچہ پر مشتمل ہے لیکن اب زیادہ اولاد کھیت کے لیے مزدور فراہم کرنے میں معاون ہوگی۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی وجوہات ہیں جس کے پیش نظر چین کا آبادی پر کنٹرول کرنے کا منصوبہ کامیاب ہوتا نظر نہیں آتا۔ شادی کا جو نیا قانون نافذ ہوا ہے اس کے تحت بچوں پر والدین کی ان کے ضعیفی کے دنوں کی دیکھ بھال ضروری قرار دی گئی ہے۔ اس قانون کا اصل مقصد تو حکومت کے کندھوں سے سماجی تحفظ کے بوجھ کو کم کرنا ہے لیکن اس کے نتیجہ میں خاندان بڑے ہوں گے۔ آج بھی چین میں نیوکلیائی خاندان جہاں صرف والدین اور ان کے بچے ہیں ملک کی کل آبادی کا صرف ۵۰ فیصدی حصہ ہیں۔ آیندہ برسوں میں یہ تعداد مزید کم ہو جائے گی۔

غالباً انھیں حالات کی بنا پر حکومت شہری دوکانداروں کو چار مزدور رکھنے کی اجازت دینے کی بات پر غور کر رہی ہے۔ اگر کبھی یہ اجازت دے دی گئی تو چینی معیشت کے ڈھانچے پر اس کے دور رس نتائج مرتب ہوں گے۔ ذمہ داری کے اس نظام کی ضرورت کیوں پڑی؟ اس کی وجہ معاشی حقائق ہیں۔ پچھلے تینتیس ۳۳ برسوں میں چین میں زرعی پیداوار میں اضافہ کی رفتار ۲ء۲ فیصد سالانہ ہے۔ اضافہ کی یہ شرح نہایت سست رفتار ہے اور ہمارے ملک کی

شرح سے بھی کم ہے۔ مزید زمینوں کو زیر کاشت لاکر، فصلوں کی ادلا بدلی کر کے یا کھاد کے استعمال کے ذریعہ ہندوستان کے مقابلہ میں چین میں پیداوار کے اضافہ کے امکانات محدود ہیں۔ کمیون میں پنچایتی کھیتوں پر کسان بے دلی سے کام کرتے ہیں۔ چینی رہنماؤں نے دیکھا کہ اس کے برعکس اُن زمینوں پر جو اُن کے مکان سے ملحق ہیں کسان نہایت محنت سے کام کرتے ہیں اور باوجود اس کے کہ نجی ملکیت میں موجود زمین کل قابل کاشت زمین کا صرف سات فیصد ہے، یہاں سے ملک کی کل پیداوار کا ۳۰ فیصدی حاصل ہوتا ہے۔ موقع شناس چینیوں نے جو روسیوں کی طرح زرعی محاذ پر پریشانی میں نہیں مبتلا ہونا چاہتے چین کے کسانوں کی مخفی صلاحیتوں کو ترغیب دیکر ابھارنے کا فیصلہ کیا اور اسی لئے نئی ذمہ داری کا نظام معرض وجود میں آیا۔ بہتر کارکردگی کی بدولت چینی کسان کی اوسط آمدنی کمیونسٹ پارٹی کے ملازمین اور پیپلز لبریشن آرمی کے رنگروٹوں سے بہتر ہو چکی ہے اس کی بدولت گاؤں کی موجود سماجی درجہ بندی پر بھی اثر پڑا ہے اور یہ ایک ایسا پیچیدہ مسئلہ ہے جو آنے والے دنوں میں چینی رہنماؤں کی معاملہ فہم توجہ چاہتا ہے۔

ان تمام مسئلوں پر ماؤ کا ردعمل کیا ہوتا؟ میں نے یہ سوال ایک سرکاری افسر سے کیا۔ اس نے میرے سامنے کمیونسٹ پارٹی کی سنٹرل کمیٹی کی گیارہویں کانفرنس کے دوران چھٹے ابتدائی اجلاس میں پاس شدہ تجویز کو دہرایا اور کہا کہ "عوام پوری جدوجہد کریں گے تاکہ ان منصوبوں کی تکمیل کر سکیں جنھیں ماؤزے ڈونگ نے کرنے کا فیصلہ کیا تھا لیکن جنھیں وہ عمل میں نہیں لاسکے۔ ان کی کوتاہیوں کی تلافی کریں گے اور ان کاموں کی تکمیل کریں گے جنھیں کرنے کے لئے وہ اب زندہ نہیں ہیں"۔ یہ سرکاری موقف ہے۔ ماؤزے ڈونگ چین کی تاریخ میں ایک عظیم شخصیت ہیں لیکن وہ بھی غلطیوں سے پاک نہیں ہیں۔ چین انھیں عزت و احترام دے گا لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ اُن کے خیالات کو من وعن اپنالے۔

چین میں رونما تبدیلیوں کا بیجنگ میں رہ کر ایک جائزہ لینے کے بعد ہم زنگ جیانگ (سن کیانگ) کی سرحدی ریاست کے صدر مقام اُرمچی کے لئے چھ ہزار کیلومیٹر اڑان پر روانہ ہوئے۔ ہمارا جہاز ایک پرانا برطانوی ساخت کا ٹرائی ڈینٹ تھا جو تجارتی کام

کے لیئے اڑان پر جا رہا تھا۔ چین کی شہری پرواز کا نظام ہمارے ملک کے نظام کی سطح کے نصف تک بھی ابھی نہیں پہونچا ہے، بیشتر جہاز پنکھوں کی مدد سے اڑنے والے پرانی طرز کے ہیں۔ اپنے سفر کے آخری ایام میں جب ہم ہونگ کونگ سے کون منگ کے لیئے پرواز کر رہے تھے تو جہاز اتنا شور کر رہا تھا کہ میں اپنی بیوی کی جو میرے برابر کی نشست پر تھیں، بات بھی نہیں سن پا رہا تھا لیکن آئندہ پانچ برسوں میں چینی ہمارے ہمسری کر لیں گے۔ اس کی وجہ ہوائی پرواز کی صنعت پران کی موجودہ توجہ ہے۔ اُرمچی پر اترتے وقت ہمیں محسوس ہوا کہ یہاں زیادہ افراد نہیں آتے۔ ہوائی اڈہ کے کنارے چینی ایر فورس کے جہازوں کی قطار تھی۔ ان کی بڑی تعداد مگ ۱۹ اور مگ ۲۱ کے زمانے کی تھی۔ ہماری پرواز کے ساتھیوں میں بھی چند امریکی سیاح کے علاوہ بڑی تعداد فوجیوں کی تھی۔

اُرمچی میں ہماری پذیرائی محمد عبداللہ نے کی۔ محمد عبداللہ وزارت خارجہ کی شاخ زنگ جیانگ کے افسر اعلیٰ ہیں۔ ہوائی اڈہ سے سرکاری مہمان خانے تک کے راستے میں عبداللہ نے زنگ جیانگ کے ہندوستان کے ساتھ روابط کا ذکر نہایت شگفتہ انداز میں کیا۔ جب وہ یہ بتانے لگے کہ نان، پیاز، آسمان، شکریہ وغیرہ الفاظ کا ان کی زبان میں بھی وہی مفہوم ہے جو ہندوستان میں ہے تو ان کا لہجہ جذباتی ہو گیا تھا۔ ایک مقام پر پہنچ کر وہ نہایت پُرجوش انداز میں بولے" ذرا غور تو کیجیئے کہ ہم دونوں پڑوسی ہیں"۔ کشمیر کا بالائی سرا اُرمچی سے دو ہزار کیلومیٹر کے فاصلہ پر ہے لیکن اُرمچی اُسی "سبک خرام" سڑک پر واقع ہے جو کشمیر سے گذرتی ہے۔ اسی لئے اس سے ہمارے تعلقات قدیم زمانہ سے ہیں۔ حال ہی میں اُرمچی سے دو سو کیلومیٹر دور کے فاصلے پر ترفان میں کھدائی کر کے جہاں بدھ عقیدہ کے آثار اور بڑی تعداد میں سنسکرت مخطوطے برآمد کیئے گئے ہیں۔ لیکن ابھی ان کی قدر و قیمت کا اندازہ پورے طور نہیں لگایا جا سکا ہے عین ممکن ہے کہ ان سے ہندوستان اور چین کے قدیم تعلقات پر مزید روشنی پڑے۔

اُرمچی ریگستانی علاقہ میں واقع ہے۔ حکومت نے یہاں شجر کاری کا کام بڑے پیمانہ پر کیا ہے۔ سڑکوں پر پوپلار کے درختوں کی دو رویہ قطار ہے۔ چین کی پارلیمنٹ کی

ایک تجویز کے مطابق گیارہ سال سے زائد عمر کے ہر چینی کے لئے سال میں تین سے پانچ درخت لگانا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ آرام دہ زندگی گذارنے کے لئے گھریلو اشیاء خریدنے کا جو شوق بیجنگ میں ہے اس کا اُرمچی پر بھی اثر پڑا ہے۔ ایک ڈیپارٹمنٹ اسٹور میں ہم نے بجلی اور الیکٹرانکس کا سامان خریدنے والوں کی بھیڑ دیکھی۔ جن چیزوں کو وہ خرید رہے تھے اُن میں سے بیشتر باہر کی بنی ہوئی تھیں۔

لباس کے اعتبار سے اُرمچی کے چینی باشندے قطع نظر اس کے کہ وہ ہَن، ادغور، قزق یا کسی اور نسل کے ہیں، بیجنگ والوں ہی کی طرح نظر آتے ہیں، ہاں ہان زبان صرف نوجوان طبقہ بولتا ہے۔ ہان مندارن چینی زبان کو کہتے ہیں جو ملک کی قومی زبان ہے۔ امریکہ اور مغربی یورپ میں چھپنے والے اخبارات میں زن جیانگ کے علاقہ میں بیچینی یا علاقائی ثقافتی اقدار سے اجنبیت کی جو خبریں ہم پڑھتے ہیں مجھے اپنے دوران قیام ایسی کوئی بات دیکھنے یا سننے کو نہیں ملی جو اس کی تصدیق کرتی ہو۔ میں نے نوجوان نسل میں چینی اقدار سے ہم آہنگی کا وہی جذبہ دیکھا جو ہم ہندوستان کی نوجوان نسل میں دیکھتے ہیں۔ میں نے زن جیانگ یونیورسٹی بھی دیکھی، صاف نظر آرہا تھا کہ یہ یونیورسٹی بھی عظیم محنت کشی کے دس سالہ ثقافتی انقلاب کا نہایت بُری طرح شکار ہوئی ہے۔ میں صرف چند اساتذہ سے ملا اور وہ علمی اعتبار سے بہت مرعوب کن نہیں تھے۔ کتب خانہ میں موجود کتابیں یا تو ۱۹۶۰ء سے پہلے کی تھیں یا ۱۹۷۸ء کے بعد کی۔ حال ہی میں جو رسائل خریدے گئے تھے وہ تعلیمی ضرورت کے پیش نظر خریدے جانے کے بجائے تھوک سے طے کر کے حاصل کر لئے گئے تھے۔ کیمپس میں کمپیوٹر بھی موجود تھا لیکن ہندوستان کی بڑی یونیورسٹیوں میں موجود کمپیوٹروں کے مقابلہ میں کم تر درجے کا تھا۔ اکثر کلاس روم خالی ڈنڈھار سے پڑے تھے۔ یونیورسٹی کے بارے میں جب میرے تاثرات پوچھے گئے تو میں نرم روی سے بولا کہ اس میں بہتری کے امکانات ہیں۔ لیکن اگر ہم یہ حقیقت بھی اپنے پیش نظر رکھیں کہ اُرمچی ہان مرکز سے کتنے فاصلہ پر ہے تو حکومت کی طرف سے اتنے دور دراز علاقہ میں اعلیٰ تعلیم کا بندوبست کرنے کی کوشش کی تعریف کرنی پڑے گی۔

اپنی قیام گاہ کی جانب واپس آتے ہوئے ہم ایک مسجد کے باہر رکے۔ زن جیانگ

ایک مسلم اکثریت کا علاقہ ہے۔ یہ مسجد ساٹھ برس پرانی نظر آرہی تھی۔ اذان کے لیے باہر لاؤڈ اسپیکر لگا ہوا تھا۔ میں نے امام صاحب سے ملنے کا اشتیاق ظاہر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ کہیں گئے ہوئے ہیں۔ دراصل امام صاحب مسجد میں تالہ لگا کر کہیں گئے ہوئے تھے۔ میں جب دوبارہ گیا اس وقت بھی وہ نہیں آئے تھے۔ جس طرح لوگ ہندوستان میں اسلام کے بارے میں سوالات کرتے ہیں، میں چاہتا تھا کہ میں اُن سے چین میں اسلام کے بارے میں سوالات کروں، مسجد کے زیر سایہ موجود بازار ہندوستان کے بازار کا ہی نقشہ پیش کر رہا تھا۔ بڑے بڑے نان، کباب اور کھانے کی دوسری تلی ہوئی چیزیں فروخت ہو رہی تھیں۔ دکانداروں کے دلال گاہکوں کو مختلف دوکانوں کی طرف بلا رہے تھے ٹھیک اسی طرح جس طرح ہم چوپاٹی کے علاقہ میں دیکھتے ہیں میں نے اپنے ساتھ کے چینی افسر سے اسلام کے بارے میں سوال کیا:

"کیا اسلام کو یہاں مکمل آزادی ہے؟"

"جی ہاں تمام مذاہب کو آزادی ہے لیکن سب کا فرض ہے کہ وطن کو عزیز رکھیں"۔ افسر نے جواب دیا۔

"کیا وطن کو مذہب سے کوئی خطرہ ہے؟" میرا سوال تھا۔

دستور کے مسودہ کی دفعہ ۳۵ کے تحت "کسی بھی معاملہ پر کوئی غیر ملک اثر انداز نہیں ہو سکتا"۔ افسر بولا۔

"وہ کون سے مذاہب ہیں جو کسی بیرونی ملک سے متاثر ہوتے ہیں؟" میں نے کہا۔

"اس کا جواب میں کیوں دوں؟" اس نے پہلو بچایا

چین میں چار مذاہب سرکاری طور پر تسلیم شدہ ہیں، بدھ مذہب، تاؤ مذہب، اسلام اور عیسائیت، اور صرف تاؤ ازم ان میں مقامی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ مذہب کچھ عرصہ تک بہت مقبول رہا لیکن پھر بدھ مذہب کی مقبولیت کے سامنے نہیں ٹھہر سکا ۱۹۴۹ء میں جب ملک آزاد ہوا تو صرف ساٹھ ہزار افراد تاؤ مذہب کے پیرو کار تھے۔ چین میں اسلام بہت پہلے پہونچ چکا تھا۔ ۶۵۰ء کے آس پاس اسلام چین میں آیا لیکن اس کا حلقہ اثر مغربی چین تک محدود رہا۔ ۱۹۴۹ء میں یہاں مسلمانوں کی تعداد صرف ایک کروڑ

تھی۔ آج چینی مسلمانوں کے دعوی کے مطابق ان کی تعداد چھ کروڑ ہے۔ چین میں عیسائی مذہب کی ابتدا ۱۵۸۲ء میں ہوئی جب یہاں منگ خاندان کا دور حکومت تھا۔ ۱۹۴۹ء میں کیتھولک فرقہ کی تعداد تیس لاکھ اور پروٹسٹنٹ فرقہ کی تعداد ستر لاکھ تھی۔

مہایانہ بدھ مذہب چین کا سب سے اہم عقیدہ رہا ہے۔ سری لنکا کے بدھ عقیدہ کے مقابلہ میں یہ شاخ ہندو دھرم کے ساتنی عقیدہ سے زیادہ قریب ہے۔ ۱۹۴۹ء میں چین میں پانچ لاکھ بھکشو اور پچاس ہزار بدھ مندر تھے۔ اس مذہب کے پیرؤں کی تعداد شمار سے باہر تھی۔ غالباً تیس کروڑ رہی ہوگی۔ عیسائیت اور اسلام یہاں بیرونی طاقتوں کی مدد سے آئے لیکن بدھ مذہب کو عوام نے اپنی مرضی سے پسند کیا تھا اس لئے بہت مقبول تھا۔ ہندوستان نے بدھ مذہب کی توسیع میں کوئی رول نہیں ادا کیا۔ اسلام آج کے چین میں سب سے بہتر انداز سے منظم مذہب ہے اور اسی لئے لامذہب کمیونسٹ حکومت اور اسلام کے درمیان ایک تناؤ کی کیفیت ہے۔ جب میں چین میں تھا تو میں نے کاشغر کے مقام پر مذہبی فرقوں کے درمیان فساد کی خبر سنی تھی۔ وہاں مسجد کے امام نے مسجد کی زمین کو سرکاری کام کے لئے استعمال کرنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا تھا۔

ارمچی کے امام سے ملاقات نہ ہونے پر مجھے بڑی مایوسی ہوئی تھی۔ لیکن لان چاؤ کے امام کے ساتھ انٹرویو ہو جانے سے کچھ حد تک اس کی تلافی ہو گئی۔ لان چاؤ صوبہ گان سُو کی راجدھانی ہے۔ مجھے لان چاؤ کی مسجد نئی معلوم ہوئی۔ مسجد سے ملحق عربی تعلیم کا ایک مدرسہ بھی تھا۔ امام صاحب یانگ، یونس سے میری درج ذیل گفتگو ہوئی۔ "مسجد کی تعمیر کے لئے رقم آپ کو کہاں سے ملی؟" میں نے سوال کیا۔ "لان چاؤ کے ساٹھ ہزار مسلمانوں نے اس کے لئے چندہ دیا" انھوں نے جواب دیا۔ "یہاں کتنی بار نماز ہوتی ہے" میں نے پوچھا۔ "دن میں ایک بار" انھوں نے جواب دیا۔ "کیا آپ کو لاؤڈ اسپیکر پر اذان کہنے کی اجازت ہے؟" میں نے پوچھا۔ امام صاحب نے صاف جواب دیا کہ "یہ اجازت ہفتہ میں ایک بار ملتی ہے"۔ امام صاحب مجھے نہایت خلیق اور میرے سوالوں کا جواب دینے میں

مستعد نظر آئے اس لیے میں نے چند مشکل سوال کرنے کا ارادہ کیا۔ "کیا آپ حج کے لیے مکہ تشریف لے جاتے ہیں؟" میں نے کہا "اگلے سال جانے کا ارادہ ہے"۔ "کیا آپ مسجد کی تعمیر کے لیے سعودی گورنمنٹ سے روپیہ لیں گے؟" ان کا جواب نفی میں تھا کیونکہ حکومت نے اس پر پابندی لگا دی ہے۔ "کیا چین میں مسلمان ایک سے زیادہ بیوی رکھ سکتے ہیں؟" میرے اس سوال کا جواب بھی انھوں نے نفی میں دیا کیونکہ حکومت اس بات کی اجازت نہیں دے گی۔ "کیا آپ لوگوں میں اسلام کی آزادی کے ساتھ تبلیغ کر سکتے ہیں؟" میں نے ہمت کر کے سوال کیا۔ "اگر مسلمانوں کی نئی نسل ہی اسلام کو سمجھ لے تو میں مطمئن ہو جاؤں گا"۔ سوال و جواب کے اس دور کے بعد امام صاحب نے مجھے مسجد کی سیر کرائی۔ امام صاحب ہندوستان کے بارے میں کچھ جاننے کے مشتاق تھے اور اس سلسلے میں سوال و جواب میں خاصا لطف رہا۔ "آپ کا کیا مذہب ہے؟" انھوں نے مجھ سے سوال کیا۔ "میں ہندو ہوں"۔ "نہیں نہیں، میں آپ سے آپ کا ملک نہیں مذہب پوچھ رہا ہوں"۔ "جی ہاں میرا مذہب ہندو ہے"۔ میں اپنے موقف پر جما رہا۔ امام صاحب اکتا گئے اور بولے کیا آپ مسلمان ہیں۔ "نہیں میں ہندو ہوں"۔ میں نے اپنی بات دہرائی۔ "آپ کے ملک کے مسلمان بھی تو ہندو ہی ہیں"۔ انھوں نے مایوسانہ لہجے میں جواب دیا۔ میں جی بھر کر ہنسا اور کہا کہ زمانہ قدیم میں ہندوستان ہندو کے نام سے ہی معروف تھا لیکن اب ایسا نہیں ہے"۔ لیکن امام صاحب کی سمجھ میں کچھ نہیں آیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چینی زبان میں ہندوستان کو آج بھی "اندو" ہی کہتے ہیں۔ اس کے لفظی معنی ہیں ہندو قوم۔ اب امام صاحب نے رجسٹر اندراج مہمانان (وزیٹرس بک) نکالی۔ مجھ سے اپنا نام اور ہندوستان کا پتہ لکھنے کی فرمائش کی اور الوداعی کلمات کے طور پر بولے: "ایک دن میں آپ کے ملک آؤں گا اور آپ کا مذہب معلوم کروں گا"۔ مسجد سے جب ہم مہمان خانے کی جانب جا رہے تھے تو میرے ساتھ والے چینی افسر نے اپنی آواز میں تیزی پیدا کرتے ہوئے کہا: "چین مسلمانوں کو اپنا سول کوڈ کبھی بھی نہیں بنانے دیگا۔ اور نہ ہی ایران کی طرح عورتوں کو پردہ میں رکھنے کی اجازت دے گا"۔ میں نے اس سے پوچھا کہ کیا اس کے علاوہ بھی اس کے دل میں مسلمانوں کی جانب

سے کچھ شبہات ہیں۔" جی ہاں" وہ بولا۔ " یہ لوگ خاندانی منصوبہ بندی کے اصول پر عمل نہیں کرتے۔" کیا آپ کو اس پر اعتراض ہے؟" "نہیں، گورنمنٹ پالیسی ہے کہ مذہبی اقلیتوں کو فیملی پلاننگ سے بری کر دیا جائے۔" اس نے اپنے خول میں واپس جاتے ہوئے کہا۔

اپنے دوران قیام میں میں نے اسلام کی تبلیغ کے بارے میں ٹوہ لگانی چاہی تو معلوم ہوا کہ گذشتہ تیس برس کے دوران چین میں تبدیلی مذہب کے کسی واقعہ کا ریکارڈ نہیں ملتا۔ البتہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ کیا کوئی قانون یا محکمۂ پولیس کا قاعدہ ایسا ہے جس کی رو سے تبدیلی مذہب پر پابندی ہو، لیکن حکام میں اسلام کے بیرون ملک تعلقات کے سلسلہ میں ایک ذہنی کھنچاؤ کی کیفیت ضرور محسوس ہو رہی تھی۔

اس کے برعکس بدھ مذہب کو باوجود غیر ملکی مذہب ہونے کے چینیوں نے اتنا مقامی رنگ دے رکھا ہے کہ اسلام کی طرح اس کے بارے میں کسی طرح کے تناؤ کی صورت نہیں ہے۔ چینی تہذیب میں تحائف کے تبادلہ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اگر کسی نے کوئی تحفہ دیا ہے تو اُسے کچھ نہ کچھ دینا نہایت ضروری خیال کرتے ہیں۔ یہی روایت ہمارے ملک کی تہذیب میں بھی موجود ہے۔ میری کیلاش مانسرور یاترا کو سن کر وہ بیحد خوش ہوئے اور فوراً چینی بدھسٹوں کو ہندوستان بھیجنے کی بات کہی۔ حکومت آجکل پرانے اور شکستہ بدھ مندروں کی مرمت کرا رہی ہے۔ عموماً ہر مندر کے باہر ایک بورڈ پر مندر سے متعلق تفصیل کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی درج ہے کہ بدھ مذہب چین میں ہندوستان سے آیا ہے، اس طرح ملک کی نئی نسل کو ہند و چین کے درمیان ثقافتی لین دین کی روایت سے واقف کرایا جا رہا ہے۔ چین کے جس علاقہ میں بھی میں گیا وہاں کے لوگوں میں ہندوستان کے بارے میں تین باتوں سے ضرور واقفیت پائی: بدھ مذہب ہندوستان کی دین ہے، ہندوستان بھی چین کے برابر اور اسی کی طرح پسماندہ ہے، یہ اُن کا پڑوسی ملک ہے اور اس نے برطانوی سامراج کو عوامی جدوجہد کے ذریعہ شکست دی ہے کہیں بھی ہندوستان کے مقابلہ پر برتری کا احساس نہیں نظر آیا۔ ہاں کہیں کہیں روس کے ساتھ ہمارے ملک کے اشتراک و تعاون سے متعلق خدشات ضرور تھے۔ اس موقع پر میں ۱۹۶۲ء کے بارے میں کوئی بات نہیں کرنی چاہتا کیونکہ دونوں ملکوں

کے ہزاروں سال کے قدیم تعلقات کے درمیان یہ نہایت معمولی واقعہ ہے۔

لانچاؤ میں ہندوستانی تہذیب کے اثرات کے واضح نشانات ہیں۔ قریب ہی میں موجود دُن ہوان کے غار ایلورا کے غاروں کی ہو بہو تصویر معلوم ہوتے ہیں۔ مختلف مقامات پر مندروں کے اندر خوشبوئیں جل رہی تھیں۔ دان کے ڈبے سکّوں سے پُر نظر آئے۔ لوگ مندروں میں سجدہ ریز نظر آتے تھے۔ ہاں، صرف ایک مقام پر گوتم بدھ کے ایک مجسمہ کی بے حرمتی کا ثبوت ملا۔ ایک دن شام کے ٹی وی پروگرام میں چین کے وزیر اعظم کو جاپان کے دورہ کے دوران ایک بدھ مندر میں داخل ہوتے ہوئے دکھایا گیا تھا۔ وزیر اعظم نے مندر کے احترام میں اپنے جوتے اتار لئے تھے اور دونوں ہاتھ جوڑے ہوئے تھے۔ مندروں کے اندر سنسکرت اشلوک دیوناگری حروف میں کندہ نظر آئے۔ گوتم بدھ کے سب سے شاندار مجسمے مجھے دازو کے مقام پر ملے۔ یہ مجسمے چٹانوں کو کاٹ کر بنائے گئے تھے اور سنگ تراشی کے ایسے کارنامے تھے جن کی مثال بہت کم ملتی ہے۔ یہ مجسّمے آج سے ہزار سال پہلے سونگ اور ٹانگ خاندان کے دور میں تراشے گئے تھے۔

بدھ مذہب کے اصول، اور اس کا انداز فکر اہل چین کا مزاج بن چکا ہے۔ باہر سے آنے والے مذاہب میں سے اسے ہان نسل کی اکثریت نے تسلیم کیا ہے جبکہ عیسائی مذہب اور اسلام ملک کے مخصوص علاقوں میں محدود ہیں۔ دوسرے مذاہب کی طرح یہ چینیوں سے ان کے ثقافتی انداز کو بدلنے کا تقاضہ نہیں کرتا، اسی لئے چین میں اس مذہب کے احیاء کے روشن امکانات ہیں اور اگر کبھی چینی دوبارہ مذہب کی جانب مائل ہوئے تو وہ اسی مذہب کو پسند کریں گے۔

چین میں ٹیلی ویژن، فلم اور اقلیتی فرقوں کے اداروں کے ذریعہ اقلیتوں کو نہایت چابکدستی کے ساتھ یک جہتی کے تاریں پرویا جا رہا ہے اور اس بات کا بہت امکان ہے کہ آئندہ پچاس برسوں میں بیشتر اقلیتیں ہان تہذیبی روایات کو اپنا لیں۔ اپنے سفر کے اختتام کے دنوں میں مجھے چین کے حالات کا بہتر علم ہو چکا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ میں اپنی سیر کا پروگرام بنانے میں آزاد تھا اور چینی زبان سے واقفیت کی بدولت میں مقامی لہجوں کو

سمجھ لینے کے قابل ہوگیا تھا۔ میرے ہمرکاب چینی اور مقامی افسر جب آپس میں گفتگو کرتے تو مجھے اپنا ملک یاد آنے لگتا کیونکہ ان کی گفتگو کا موضوع مارکسی فلسفہ کے بجائے تنخواہوں میں اضافہ، بچوں کی تعلیم کے مسائل، بدلتی ہوئی اخلاقی قدریں اور بیتے ہوئے دنوں کے خوشگوار قصے ہوتے تھے۔

بقیہ ص ۴۷

کرتے ہوئے اس سے آگے نکل جاتے ہیں"۔ ان کا تصورِ زماں 'مابعد الطبیعیاتی موثر قوت کی حیثیت سے تعمیری اور تخریبی دونوں قسم کے عوامل پر مشتمل ہے"۔

ایک اہم بات جس کی نشاندہی فاضل مصنف نے اور کرائی ہے وہ یہ ہے کہ "برگساں اور وہائٹ ہیڈ کے پاس کوئی تصور خودی نہیں ملتا اور اقبال اس سے بخوبی آگاہ ہیں۔ اسی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھوں نے برگساں کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے"۔ اسی طرح اقبال نے ہیگل کو "اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں ... کوئی خاص نمایاں مقام نہیں دیا ہے، پھر بھی وہ ارتقا میں سلبی عوامل کے موثر ہونے کو مانتے ہیں"۔

پروفیسر سید وحید الدین کے یہ دونوں خطبات 'اقبالیات' کے باب میں ایک بیش قیمت دستاویز ہیں۔ ان خطبات کی سب سے بڑی خوبی وہ آسان زبان ہے جس کا استعمال فاضل مصنف نے کیا ہے۔ زبان پر قدرت کا یہ عالم ہے کہ فلسفہ کے سنگلاخ مضامین کو پانی کر دیا گیا ہے۔ امید ہے کہ اقبال کے تمام شیدائی طالب علم اور ماہرین ان دو خطبات سے استفادہ کریں گے۔ ان خطبات کے شائع کرانے کے لئے پروفیسر آل احمد سرور بھی مبارکباد کے مستحق ہیں۔

(اختر الواسع)

تبصرہ

نام کتاب : اقبال اور مغربی فکر
مصنف : پروفیسر سید وحید الدین
ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی۔ سرینگر
قیمت : درج نہیں

یہ بات بلاشبہ صحیح ہے کہ بیسویں صدی کے جن ہندوستانیوں نے اپنی فکر کی ندرت، خیال کی عبقریت، پیغام کی آفاقیت اور لہجے کی انفرادیت کی بنا پر ایک عالم کو متاثر اور متوجہ کیا ہے ان میں ایک اہم ترین نام اقبال کا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہمارے یہاں تنقید و تحقیق میں سکہ بند، ڈھلی ڈھلائی رایوں کو ایک طرح کا "الہامی تقدس" اس طرح حاصل ہو گیا کہ عام طور پر مطالعے انہی کے زیر اثر کئے گئے۔ ایک اور مسئلہ جو ہمارے یہاں عام طور پر کسی کے "فکر و فن اور شخصیت" کے مطالعہ کے سلسلے میں رہا، وہ معروضیت کی کمی کا ہے، یا تو "مدلّل مدح" اور یا پھر "مدلّل قدح" یعنی سخن فہمی سے زیادہ طرفداری۔ اس سے اقبال بھی بچے نہ رہ سکے۔ لیکن اس سب کے باوجود کبھی کبھی ایسے تنقیدی و تحقیقی مطالعے منظر عام پر آتے رہے ہیں، جن میں سچی معروضیت کے ساتھ "عرفان و بصیرت" کا ثبوت ملتا ہے۔ زیر نظر کتاب (گو بہت مختصر ہے)، جو پروفیسر

سید وحید الدین کے اقبال انسٹی ٹیوٹ (کشمیر یونیورسٹی) میں دیئے گئے دو توسیعی خطبات پر مشتمل ہے، ایسے ہی سچے اور معروضی مطالعہ کی حامل ہے۔

اقبال کی فکر کے عناصر ترکیبی کی شناخت کے لئے، تجزیاتی مطالعہ تو خود اس 'دانائے راز' کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا اور مطالعہ کا یہ عمل تا ہنوز جاری ہے۔ اس حکیم و شاعر کے فکری مصادر میں سب سے اہم حصہ "گو" قرآن وسنت" اور اس کے زیر اثر اسلامی تاریخ کے تدریجی فکری ارتقا اور شعوری انقلاب کا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ مغربی فکر و فلسفہ اور ہندوستانی دانش نے بھی فکر اقبال کی تشکیل میں نمایاں رول انجام دیا ہے۔ اقبال جیسا کہ پروفیسر آل احمد سرور نے اس کتاب کے پیش لفظ میں نقل کیا ہے:

"بقول ہرمن ہیس، ہندوستانی، اسلامی اور مغربی تینوں اقلیموں کے حاکم ہیں۔ روشنی کے ان تینوں دھاروں سے ان کی فکر روشن کا مینار تعمیر ہوا ہے۔"

اس کتاب میں پروفیسر آل احمد سرور کے پیش لفظ کے علاوہ "اقبال، گوئٹے اور نٹشے" اور "اقبال کے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ" کے عنوان سے پروفیسر سید وحید الدین کے دو عالمانہ خطبے نیز گوئٹے اور نٹشے کے الگ الگ اجمالی تعارف پر مشتمل دو مختصر ضمیمے ہیں۔ پروفیسر سید وحید الدین فلسفہ کے بزرگ ترین عالم و معلم ہیں، مغربی فلسفہ پر ان کا اختصاص اظہر من الشمس ہے۔ اس لئے ان خطبات کی اہمیت اور بھی زیادہ وقیع ہو گئی ہے۔

پروفیسر سید وحید الدین نے جہاں ایک طرف ان اثرات کی نشاہی کی ہے جو فکر اقبال پر مغرب کا نتیجہ تھے وہیں انھوں نے یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ اثرات کس حد تک اور اقبال کی فکر کے کن پہلوؤں پر زیادہ یا کم نمایاں ہیں۔ انھوں نے اپنے پہلے توسیعی خطبہ کا آغاز ہی اس جملہ سے کیا ہے کہ:

"گوئٹے اور نیٹشے کا اقبال پر اثر ان کے فلسفہ کی تشکیل میں اتنا نمایاں نہیں

جتنا کہ ان کے شاعرانہ تخیلات، جمالیاتی تجربہ اور انقلابی محرکات کی نشو و نما پر رہا ہے ۔"

پروفیسر سید وحید الدین نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اقبال کی چند تخلیقات "گوئٹے کے شاعرانہ تخیل کی رہین منت" ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ ان میں "اقبال کی انفرادیت" اور "دونوں عظیم شاعروں کی شخصیت کا فرق صاف نظر آتا ہے" یہ صحیح ہے کہ "وہ بے قراری اور بے تابی جو اقبال کے کلام میں ہم کو ملتی ہے وہ گوئٹے کے پاس بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے" اور "گوئٹے کا مرکزِ فکر "عمل" ہے۔ چونکہ اس کے بقول "عمل ایسی قوت ہے جو کائنات کے پیچھے کارفرما ہے" لیکن "اس عملیت کے فلسفہ کو گوئٹے نے توکوئی آخری شکل نہیں دی" جبکہ "اس کی گونج ہم کو اقبال کے کلام میں سنائی دیتی ہے" لیکن یہ حقیقت بھی واضح رہے کہ "اقبال کے پاس عملیت گوئٹے یا کسی مغربی اثرات ہی کی مرہون منت نہیں ہے بلکہ اس کا سرچشمہ خود اسلامی تاثرات اور قرآنِ حکیم کی تعلیمات ہیں" مگر" ان کا اظہار مغربی افکار اور شعورِ حیات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا ہے ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اسلام خود مغربی تہذیب کی نفی نہیں ہے اور نہ مغربی تہذیب اسلامی شعورِ حیات کی ۔"

یہ صحیح ہے کہ "پیامِ مشرق گو کہ گوئٹے کے مغربی دیوان کے جواب میں لکھی گئی ہے لیکن اصل میں اس کے محرکات اور موضوعِ بحث بالکل جدا ہیں۔ گوئٹے کا دیوان تو حافظ ہی سے زیادہ قریب ہے۔ دیوانِ مغرب کو بے شک مشرق کے شعورِ حیات کا جواب سمجھا جاتا ہے" جب کہ اقبال کا "پیامِ مشرق" کے ذریعہ مقصد "ان اخلاقی مذہبی اور ملی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے" اقبال کا بنیادی تصور اس حکمتِ قرآنی پر مبنی ہے کہ" ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم " وہ کہتے ہیں " زندگی اپنے احوال میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے سے انسانوں کے ضمیر میں تشکل نہ ہو ۔"

اسی لئے پروفیسر سید وحید الدین اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ :

"حق تو یہ ہے کہ اقبال و گوئٹے کے عوام بالکل جدا ہیں اور ان کی شخصیتیں بھی بالکل مختلف۔ گوئٹے کا فلسفہ سے تعلق بھی وہ نہیں ہے جو اقبال کا فلسفہ سے ہے اور نہ وہ ایسا شاعر ہے جس کے نزدیک شاعری کسی پیغام کے پہنچانے کا ذریعہ ہو"

اقبال اور گوئٹے کے انکار کے اس تجزیاتی مطالعہ کے بعد فاضل مصنف نے اپنے اس توسیعی خطبہ میں اقبال اور نیٹشے کا عمیق مطالعہ کرتے ہوئے اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ "ہاں نیٹشے کے پاس .... پیغمبرانہ جہت غالب ہے۔ اسی لئے بعض حیثیتوں سے اقبال گوئٹے سے زیادہ نیٹشے سے قریب نظر آتے ہیں۔ لیکن نیٹشے ایک ایسا پیغمبر ہے جس کے پاس محکمات سے زیادہ متشابہات ہیں اور متشابہات ہی ہیں اس کی بزرگی مخفی ہے۔ اس کے بنیادی تصورات .... کبھی تو آدمی کو بہت بلندیوں تک لے جاتے نظر آتے ہیں اور کبھی اس کو وہ ایسے غار میں چھوڑ دیتے ہیں جہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے" گو اقبال کی شاعری "نیٹشائی چھاپ رکھتی ہے، لیکن ان کی پیغمبری اپنی اصل کو نہیں بھولتی اور خدا کا شعور بہر صورت ان کو نہیں چھوڑتا .... ان کا رجوع الی اللہ ہونا اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ غیب کے شعور کو بالکل ترک کر دیں جس کو وہ مقام کبریائی کہتے ہیں اور جس کا فقدان وہ نیٹشے میں پاتے ہیں، وہ شعور غیب کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا"

نیٹشے کے یہاں "خدا کوئی مابعد الطبیعیاتی مسئلہ نہیں بلکہ ثقافتی مسئلہ ہے .... مغرب کے انحطاط کی اصل وجہ نیٹشے خدا ہی کے عقیدے میں ڈھونڈتا ہے۔ اور جس واسطے سے خدا کے عقیدے نے مغربی تہذیب میں نفوذ کیا ہے۔ اس لئے وہ ضروری سمجھتا ہے کہ عیسائیت کا تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ خدا کے عقیدے کی نفی اصل میں عیسائیت کی نفی ہے اور اس شعور اقدار اور شعور اخلاق کی نفی ہے جس کی ترجمانی عیسائیت کرتی ہے" جب کہ "اقبال کا مرد مومن بھی مجاہد ہے مگر اخلاق و مذہب کا منکر ہونا تو کجا وہ اس میں زیادہ گہرائی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور خدا کی نفی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ خدا تو

خودی کی منتہی کو ظاہر کرتا ہے۔" اقبال کی فکر اور نیٹشے کے شعور میں قربت" یہ ہے کہ "دونوں ایک شاندار مستقبل کا خواب دیکھتے ہیں۔ انسان خود آنے والی اور بہترین نسل کا حامل ہے۔ کچھ تو نظریۂ ارتقاء کے زیر اثر بھی دونوں اس کے قائل ہیں گو کہ دونوں نے اس کی تعبیر اپنے اپنے رنگ میں کی ہے . . . . دونوں ایک برترانسان کا خواب دیکھتے ہیں . . . دونوں مستقبل کو ایک بلندی کی طرف متحرک دیکھتے ہیں۔"

دوسرا خطبہ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے "اقبال کے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مغربی فکر کا حصہ" کے عنوان سے ہے۔ پروفیسر سید وحیدالدین نے اس بات کو شروع ہی میں صراحت سے بیان کر دیا ہے کہ "اقبال کی فکر پر مغربی فلسفہ کا گہرا اثر رہا ہے۔ خواہ یہ اثر سلبی نوعیت کا ہو یا ایجابی نوعیت کا . . . . اقبال کی فکر کی فلسفیانہ سطح تو ان کے ان خطبات میں ملتی ہے جن کا موضوع "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" ہے۔ یہاں اقبال بالکل واضح طور پر ایک فلسفی اور مفکر کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں اور ہم ان کی فکر کے پس منظر کو یہاں دیکھیں تو باوجود اس کے کہ وہ مسلمان مفکرین سے بھی کافی استفادہ کرتے نظر آتے ہیں لیکن نہ صرف یہ کہ ان کی METHODOLOGY اور طریقۂ کار مغربی فکر کا مرہونِ منت ہے بلکہ ان کے خیالات کے نشو و نما اور تعقلات کے سانچے پر بھی مغرب کا بہت کچھ اثر رہا ہے۔"

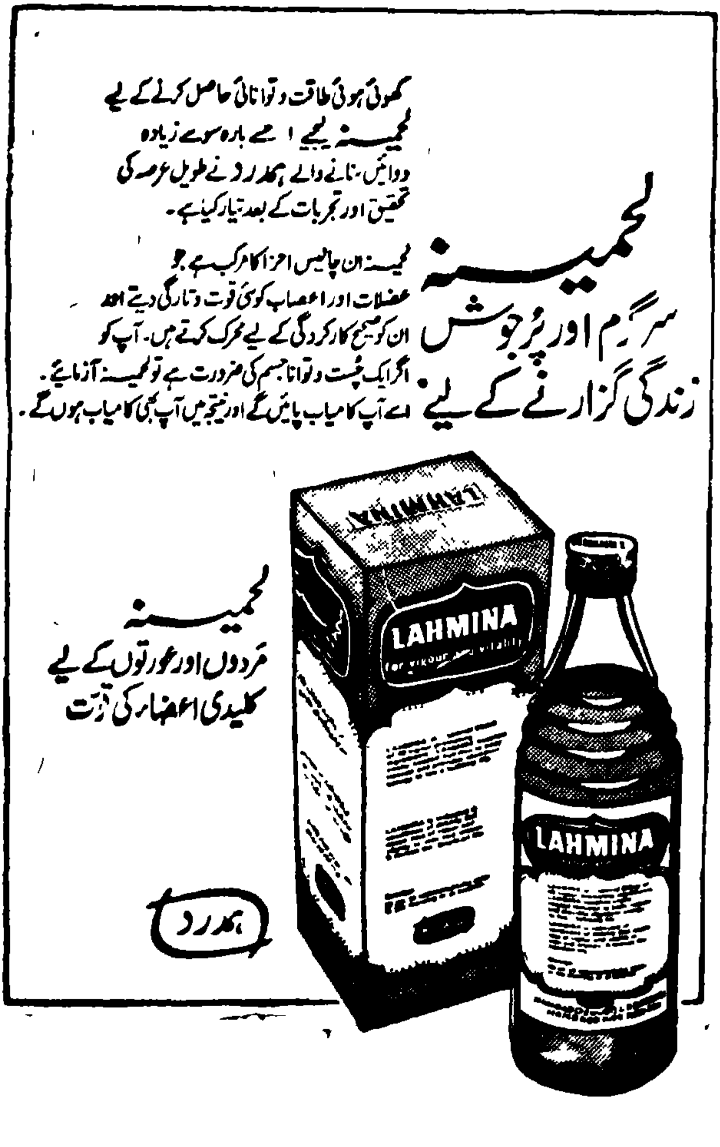
لیکن اس سے " اقبال کی بزرگی بحیثیت ایک شاعر مشرق کے اور بحیثیت ایک مفکر کے . . . . بالکل متاثر نہیں ہوتی۔" اس خطبہ میں پروفیسر سید وحیدالدین نے فکرِ اقبال پر جن مغربی فلسفیوں اور مفکرین کے اثرات کا جائزہ لیا ہے ان میں برگساں، ہیگل، کانٹ، وہائٹ ہیڈ، ڈیکارٹ، گولا ئیبنیز، سموئیل الیگزینڈر وغیرہ شامل ہیں۔ برگساں کے نظریۂ زماں سے اقبال کے نظریۂ زماں کا موازنہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ "برگساں کے پاس زماں، انسانی شعور ہی ملتا ہے۔ انسان کے شعورِ حیات سے ہٹ کر وہ اپنی مابعد الطبیعیاتی حیثیت نہیں رکھتا . . . . یوں کہنا چاہیئے کہ شعور خود زماں کا عکس ہے۔" لیکن اقبال "یہاں برگساں کے تصورات کی . . . اسلامی تصورات سے تکمیل

(باقی ۱۶۷ پر)

Vol. XV No 1 R. N. 17614/69 January 19[illegible]

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025



جلد ۱۵ شمارہ ۲ اپریل ۱۹۸۳ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

3

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے ۔

جلد ۱۵ شمارہ (۲) اپریل ۱۹۸۳ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے	پندرہ روپے	فی پرچہ	چار روپے
پاکستان کے لئے	بیس روپے	فی پرچہ	پانچ روپے
دوسرے ملکوں کے لئے	پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم		
	(غیر ملکوں کا محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)		

نوٹ : پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں۔ اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے ۔

طابع و ناشر : ڈاکٹر صغریٰ مہدی
مطبوعہ : جمال پریس دہلی

فہرست مضامین

بانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلسِ ادارت

پروفیسر سید مقبول احمد — مولانا سعید احمد اکبرآبادی

پروفیسر مشیر الحق — مالک رام

ضیاء الحسن فاروقی (مدیر)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس — میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)

پروفیسر انا ماریہ شمل — ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)

پروفیسر الیساندرو بوزانی — روم یونیورسٹی (اٹلی)

پروفیسر حفیظ ملک — ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

یونیفکیشن چرچ
ایک نیا عیسائی فرقہ

ہم میں کم لوگ ایسے ملیں گے جو عیسائیوں کے ایک نئے فرقے یعنی یونیفکیشن چرچ، اس کی تاریخ اور اس کے معتقدات سے واقف ہوں، میں خود بھی جنوری ۱۹۸۳ء سے پہلے اس سے ناواقف لوگوں میں تھا۔ جنوری ۱۹۸۳ء کے پہلے ہفتہ میں امریکہ کی ریاست فلوریڈا میں میامی کے قریب ساحل سمندر پر واقع فورٹ لاڈرڈیل کے پُرسکون چھوٹے سے شہر میں یونیفکیشن تھیولوجیکل سیمنری کی طرف سے ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مجھے شریک ہونے کا موقع ملا۔ اس کانفرنس کا موضوع تھا: GOD: THE CONTEMPORARY DISCUSSION، یعنی عصر حاضر میں تصور خدا سے متعلق جو بحثیں ہو رہی ہیں، وہ کیا ہیں اور کس طرح مختلف ملکوں میں انسانوں کی زندگیوں کو متاثر کر رہی ہیں۔ شرکت کرنے والوں میں مختلف علوم کے لوگ تھے، جیسے مذہب، فلسفہ، سوشیولوجی، تاریخ وغیرہ۔ دنیا کے بڑے مذاہب کی نمائندگی کرنے والے بھی تھے اور عیسائی مذہب کے مختلف چرچ کے نمائندے بھی، غرض کوئی ڈیڑھ سو مندوبین اس کانفرنس میں شریک ہوئے۔

کانفرنس میں معلوم ہوا کہ عیسائی دنیا یونیفکیشن چرچ کو ایک ایسی بدعت سمجھتی ہے جس نے عیسائیت کے مستند و مسلّمہ عقائد پر کاری ضرب لگائی ہے، اور اسی لئے ہر طرف سے اس کی شدید مخالفت ہو رہی ہے۔ قبل اس کے کہ اس فرقے کے بعض عقائد بیان کئے جائیں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کے بانی سن می انگ مون کے حالات زندگی جو عام طور پر ریورنڈ مون کے نام سے مشہور ہیں، مختصراً بیان کر دیئے جائیں بمطابق

کی کئی گرہیں خود بخود اس سے کھل جائیں گی ۔

ریورینڈ مُون شمالی کوریا کے ایک گاؤں جیونگجو میں ۶ جنوری ۱۹۲۰ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے والدین عیسائی اور پریسبائیٹرین چرچ کے پیرو تھے۔ کوریا کی مذہبی تاریخ بڑی دلچسپ ہے اور خود کوریائی عیسائیت کی داستان بھی کم دلچسپ اور اہم نہیں ہے، لیکن اس کے بیان کا یہ موقع نہیں، مُون کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ بچپن ہی سے ان میں یہ وصف نمایاں تھا کہ وہ ناانصافی یا دوسروں پر کسی قسم کی زیادتی کو برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ ان کی قوت ارادی بھی ان کے مزاج کی ایک خصوصیت تھی۔ انھوں نے ایک بار اپنے ایک عقیدت مند کو بتایا کہ جب وہ بارہ برس کے ہوئے تو انھیں جنگلوں کی تنہائی میں عبادت میں بڑا مزہ آتا، ایک دن انھیں ایسا محسوس ہوا کہ درخت، جھاڑیاں اور گھاس پھوس، سب ان سے کہہ رہے ہیں: "کوئی ہماری پروا نہیں کرتا، ہمیں انسان نے بھلا دیا ہے۔" اور اس کا جواب ان کی طرف سے یہ تھا: "گھبراؤ نہیں، میں تمہاری خبر گیری کروں گا۔" ایک اور موقع پر ان کی یہ دعا تھی: "اے میرے باپ، مجھے (حضرت) سلیمان سے زیادہ دانائی، (سینٹ) پال سے زیادہ ایمان اور (حضرت) عیسیٰ سے زیادہ محبت عطا کر۔" ۱۹۳۶ء میں جب مُون کی عمر ۱۶ سال تھی، ایسٹر کی صبح کو جب وہ ایک پہاڑی کے دامن میں عبادت میں محو تھے، انھیں محسوس ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ ان کے سامنے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ دو ہزار برس پہلے انسانیت کو اس کے صحیح مقام پر لانے کا جو کام میں نے شروع کیا تھا، اُسے تمہیں پورا کرنا ہے ۔

اور اب اس کے بعد مُون نے مذہبی صداقت کی تلاش شروع کر دی، اور اگرچہ وہ جاپان کی وسیڈا یونیورسٹی میں الیکٹریکل انجینیرنگ کے طالب علم بن چکے تھے، ان کی عبادت، مذہب کا مطالعہ اور انسانوں کے ساتھ خدا کے معاملات پر غور و فکر جاری رہا اور آخر کار جب وہ پچیس سال کے ہوئے تو انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ انھیں اُس چیلنج کو جو انھیں اپنے وژن میں حضرت عیسیٰؑ کے ظہور سے ملا تھا، قبول کرنا، حضرت عیسیٰ کے ادھورے کام کو پورا کرنا اور اس دنیا میں خدا کی حکومت قائم کرنا ہے ۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۶ء میں جب کوریا پر جاپان کا تسلط ختم ہو چکا تھا،

مون نے اپنا مشن ایک گہرے جذبے اور جوش سے شروع کیا ۔ پیونگ یانگ میں جہاں عیسائیوں کی خاصی آبادی تھی اور جسے لوگ کبھی کبھی مشرق کا یروشلم بھی کہتے تھے، اُن کے مشن کی مخالفت ہوئی، ان کے عیسائی مخالف ان پر عیسائی روایات اور عیسائیت کے مسلمہ عقائد سے بغاوت کا الزام لگاتے تھے اور کہتے تھے کہ خدا کی حکومت کا کوئی تعلق اِس دنیا کی فلاح و بہبود سے نہیں ہے ۔ دوسری طرف کمیونسٹ حکومت تھی جو اس پر تلی ہوئی تھی کہ شمالی کوریا میں مذہب کا وجود باقی نہ رہے اور وہاں آمرانہ طرز کی سیکولر سوسائٹی کو فروغ حاصل ہو۔ شمالی کوریا میں مؤن کو قید و بند کی زندگی بھی گذارنی پڑی اور انھیں کمیونسٹ حکومت کے ایک ایسے کیمپ میں بھی رہنا پڑا جہاں حکومت سے اتفاق نہ کرنے والوں کو جبریہ محنت مزدوری کرنی پڑتی تھی ۔ ایسے کیمپوں میں زیادہ تر لوگ زندگی کی مصیبتوں سے ہمیشہ کے لیے نجات حاصل کر لیتے ہیں، لیکن مؤن نے یہ طے کر لیا تھا کہ وہ زندہ رہیں گے، اس لیے ناقابل برداشت حالات کے باوجود وہ زندہ رہے یہاں تک کہ تین برس بعد جب ۱۹۵۰ء میں یو۔این ۔ او کی افواج نے قیدیوں کو آزاد کرایا تو مؤن بھی اپنے چند پیروؤں کے ساتھ جنوبی کوریا چلے گئے۔ بعد میں اپنے قید خانے کے تجربات کا ذکر کرتے ہوئے مؤن نے ایک بار کہا تھا: "میں نے کبھی شکایت نہیں کی اور نہ کسی کمزوری کی بنا پر دعا مانگی میں نے کبھی خدا سے مدد بھی نہیں چاہی ۔ اس کے بجائے میں اُسے اپنی طرف سے اطمینان دلاتا رہا کہ وہ میرے لیے پریشان نہ ہو۔ چونکہ خدا کو خود میرے مصائب کا علم تھا، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا کہ میں اُس کو اپنی مصیبتیں یاد دلاؤں، تقاضا کروں اور میری وجہ سے اُسے اور دُکھ اٹھانا پڑے ۔ میں نے اس سے صرف یہی کہا کہ میں کبھی ہار نہیں مانوں گا۔"

۱۹۵۳ء میں مؤن پوسان سے جنوبی کوریا کی راجدھانی سیول آگئے جہاں انھوں نے اگلے برس باضابطہ "ہولی اسپرٹ ایسوسی ایشن فور دی یونیفکیشن آف ورلڈ کرسچیانٹی" نام سے ایک نئی عیسائی تنظیم کی بنیاد ڈالی جس نے اب باقاعدہ ایک الگ چرچ کی شکل اختیار کر لی ہے اور دنیا میں یونیفکیشن چرچ کے نام سے مشہور ہے ۔ شمالی کوریا میں مؤن

اور ان کے پیرو کمیونسٹ حکومت کے ظلم وستم کا نشانہ تھے، جنوبی کوریا میں پُرانے اور مستحکم عیسائی فرقوں نے ان کی مخالفت کی اور اس نئے فرقے کی ہر طرح مذمت کی، اس پر طرح طرح کے الزامات لگائے گئے جن میں سے ایک الزام جنسی بے راہ روی اور بد اخلاقی کا بھی تھا۔ مُون کو حکومت نے گرفتار کر لیا اور ان پر مقدمہ چلایا گیا، لیکن عدم شہادت کی بنا پر عدالت نے انھیں بری کر دیا اور وہ رہا کر دیئے گئے۔ بہرحال مخالفتوں کے باوجود یونیفکیشن چرچ ترقی کرتا رہا اور اس کے عقائد کی اشاعت ہوتی رہی، اس کے مشنری جاپان اور امریکہ پہونچے اور ۱۹۷۵ء تک صورت حال یہ ہوگئی کہ ایک سو بیس ملکوں میں اس چرچ کے مشنری موجود تھے۔

۱۹۶۰ء میں ریورنڈ مُون نے ہاک۔ جا۔ ہان سے شادی کی تھی، ۱۹۷۲ء میں دونوں میاں بیوی امریکہ پہونچے جہاں انھوں نے گھوم گھوم کر تقریریں کیں، بہت سے لوگ اس نئے چرچ میں شامل ہو گئے، جس سے مختلف عیسائی فرقوں اور یہودیوں میں بڑا اشتعال پیدا ہوا اور انھوں نے ڈٹ کر یونیفکیشن چرچ کی مخالفت شروع کر دی، یہ مخالفت آج بھی جاری ہے اور حکومت کی سطح پر بھی اس کی کوشش ہو رہی ہے کہ یونیفکیشن چرچ اور ہرے کرشنا دونوں تبلیغی تنظیموں پر پابندی عائد کر دی جائے۔ لیکن مخالفین کو کوئی کامیابی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ امریکہ میں مذہب آزاد ہے اور مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی آزادی بھی ہے، یوں بھی امریکہ ایک اباحتی سوسائٹی ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ایک وژن میں حضرت عیسیٰ نے ظہور فرما کر ریورنڈ مُون کو بشارت دی کہ دو ہزار پہلے جو کام انھوں نے شروع کیا تھا، اُسے انھیں اب پورا کرنا ہے، وہ اس بشارت کو وحی سے تعبیر کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ DIVINE PRINCIPLE میں اُن کے جو ملفوظات درج ہیں، وہ درحقیقت وہ وحی الٰہی ہے جو ان پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی ہے۔ ریورنڈ مُون یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کو ایسے وژن بھی ہوئے ہیں جن میں انھیں حضرت ابراہیمؑ، حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ حضرت موسیٰؑ اور انجیل مقدس کے رجال منتخبہ مثلاً پطرس، پال اور یحییٰ وغیرہ سے براہ راست

گفتگو کا موقع ملا۔ ان کی ملاقات مہاتما بدھ، کنفیوشس اور حضرت محمدؐ سے بھی ہو چکی ہے اور یہ کہ وہ عالم ارواح میں آزادی سے گھوم پھر سکتے ہیں اور ایک ایسا واسطہ ہیں جس کے ذریعہ اس زمانے میں وحی الٰہی لوگوں تک پہونچتی ہے۔ یونیفکیشن فکر یہ ہے کہ آج جبکہ روایتی عیسائیت سے دل برداشتہ ہو کر عیسائیوں کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ رہی ہے، بہت سے عیسائی نئے خیالات اور عیسائیت کی نئی تعبیر کے خواہاں ہیں، اس لئے سوال یہ ہے کہ اس صورت میں جب کہ بائبل کے عقائد مشتبہ قرار دیئے جا رہے ہیں، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ خدا نوع انسانی کو اپنی طرف بلانے کے لئے کوئی نئی راہ دکھائے؟ اگر آج کی دنیا میں ایسے عیسائیوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے جنھیں اپنے چرچ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے، تو کیا ایسے لوگوں کی تعداد بھی نہیں بڑھی ہے جو دیانتداری کے ساتھ خدا کو پانے کے آرزومند ہیں؟ شاید مشیت الٰہی یہی ہے کہ روایتی عیسائیت کے انحطاط سے انسان کا ذہنی افق وسیع ہو، اس کی بصیرت اور گہری ہو، اور وہ کسی نئی وحی کے استقبال کے لئے ذہنی طور پر آمادہ ہو۔ یونیفکیشن فکر یہ بھی ہے کہ جس طرح بابل میں یہودیوں کی قید و بند کے المیہ کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ ربیوں کی یہودیت وجود میں آئی تھی اور عہد وسطی کی عیسائی دنیا کے انتشار سے پروٹسٹنٹ اور کیتھولک ریفارمیشن کی راہ ہموار ہوئی تھی، اسی طرح اس کا بھی امکان ہو سکتا ہے کہ آج کی مذہبی بے اطمینانی کے سبب نظریۂ نجات کی تاریخ میں ایک نئے عہد کا آغاز ہو۔

رومن کیتھولک عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ "چرچ سے باہر نجات ممکن نہیں" اور پروٹسٹنٹ کہتے ہیں کہ "بائبل میں جو کچھ ہے وہ خدا کی آخری وحی ہے"۔ لیکن عیسائی دنیا میں ایسے بھی عیسائی رہے ہیں جو انجیل میں یوحنا حواری کی کتاب کی تعلیمات کے مطابق خدا کی طرف سے موعود نئی سچائی کے ہمہ وقت منتظر رہتے تھے، مثلاً بارہویں صدی کے وسط میں جنوبی اٹلی کی ایک خانقاہ کے صدر راہب جوشیم کو اس بات کا یقین تھا کہ انسانیت کو اس کے صحیح مقام پر لانے کے لیے خدا نے ان پر اپنی وحی بھیجی ہے۔ جوشیم کے کوئی پانچ سو برس بعد جب مے فلاور کے "زائرین" کے سامنے الینڈ میں

پادری جون روبنسن نے الوداعی وعظ کہا تو انھوں نے یہ بھی کہا "یاد رکھو، لوتھر اور کالون کی تعلیمات سے آگے نکل جانے میں کبھی کسی قسم کا کوئی خوف محسوس نہ کرو کیونکہ خدا کے پاس نور کا ایسا ذخیرہ ہے جس سے اس کے کلام پر ہمہ وقت نئی روشنی پڑتی رہتی ہے"۔ پھر انیسویں صدی میں روس کی سلاوی تحریک کے مذہبی فلسفیوں نے اس بات کی اشاعت کی کہ عیسائیت کی ترقی کی راہ میں تین مرحلے ہیں : ۱۔ رومن کیتھولک چرچ سینٹ پیٹر کی عیسائیت کا ترجمان ہے جس میں سب سے زیادہ زور "فرمانبرداری" پر دیا جاتا ہے، ۲۔ پروٹسٹنٹزم سینٹ پال کے عیسائی عقیدہ کا علمبردار ہے جو "ایمان" پر اصرار کرتا ہے اور ۳۔ وقت آئے گا کہ ایک نئی عیسائیت، اپنی وسیع شکل میں، جنم لے گی۔ یہ عیسائیت مشرق کے چرچ سے ظہور پذیر ہوگی اور سینٹ جون سے اس کو فیضان حاصل ہوگا۔ اس کی امتیازی خصوصیت محبت کا وہ روحانی تجربہ ہوگا جس میں انسان اور خدا اور انسان اور انسان کا اتحاد قائم ہوگا۔ پس ان شواہد کی روشنی میں کیا آج ممکن نہیں ہے کہ بہت سے انسان "نئی روشنی" کے انتظار میں ہوں۔

یونیفکیشن چرچ والوں کا کہنا ہے کہ بائبل خود یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ وہ خدا کی آخری وحی یا صحیفہ آخر ہے۔ تورات اور انجیل دونوں میں اس کا ذکر ہے کہ ایک نبی آئے گا جو ان باتوں کے علاوہ جو بتادی گئی ہیں، اور باتیں بھی بتائے گا۔ اس طرح بائبل گویا خود اس کی قائل ہے کہ وحی کا سلسلہ جاری رہے گا۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ خالص عیسائی روایت اور عیسائی و یہودی تعصب کو برقرار رکھتے ہوئے یونیفکیشن چرچ بھی بعثت محمدیؐ اور قرآن کریم کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتا ہے، اور چونکہ اسے ریورنڈ مُون کو نبی یا "مسیح موعود" ثابت کرنا ہے، اس لیے سارے دلائل کا رجحان یہی ہے کہ انیسویں صدی میں مشرق بعید میں وہ ایک شخص پیدا ہوگا جسے خدا اپنی وحی کے نزول کے لیے منتخب کرے گا۔

یونیفکیشن چرچ کی نئی انجیل DIVINE PRINCIPLE میں اسلوب بیان اور بنیادی تصورات وہی ہیں جن سے عیسائی واقف ہیں، مثلاً تخلیق، ہبوط آدم،

گناہ اولیں (گناہ آدم) نظریۂ نجات، حضرت عیسیٰ کے "مسیح موعود" ہونے کا عقیدہ وغیرہ، اس طرح گویا یہودی۔ عیسائی عقائد جن اصطلاحوں میں بیان کئے گئے ہیں، انھیں یہ نیا چرچ اور اس کی مقدس کتاب تسلیم کرتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کے پیچھے جو بنیادی نظریے ہیں، انھیں بھی یہ مانتی ہے: خدا خالق ہے۔ اس لئے مادی دنیا اچھی ہے نہ کہ بُری، انسان کے جسم اور روح میں کوئی اساسی دوئی نہیں ہے۔ خدا شخصی ہے، لا شخصی نہیں، ایک ایسا باپ جو محبت کرتا ہے اور محض ایک مابعد الطبیعی وجود مطلق نہیں ہے۔ زمان حقیقت اور معنی خیز ہے، فریب نہیں۔ ارضی علائق اپنی جگہ اہم ہیں اور انسان کی سماجی ذمہ داریوں کا تعلق ہم سے بھی ہے اور خدا سے بھی ہے۔ تاریخ کی تشریح منادائر کے بجائے خطی لحاظ سے درست ہے کیونکہ کائنات کی تخلیق سے جو مقصد تھا خدا اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے تاریخ ہی میں اپنی قدرت کا اظہار فرماتا ہے۔

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود DIVINE PRINCIPLE کی بعض تشریحات نئی ہیں، مثلاً بعض جدید عیسائی متکلمین کے برخلاف اور کالوِن کی طرح یہ کتاب حضرت آدم اور حضرت حوا کی انجیلی داستان کو صحیح سمجھتی ہے، اور اسی طرح زمین پر حکومت الٰہیہ کے قیام کی امید رکھتی ہے۔ کالوِن کے برخلاف اور بعض جدید متکلمین کی طرح اس کتاب میں سنیٹ آگسٹائن کے نظریۂ قضا و قدر کی نفی کی گئی ہے اور حضرت عیسیٰ کے قبر سے اٹھنے کے واقعہ کو روحانی "رستخیز" کہا گیا ہے، یہ جسمانی "رستخیز" کی قائل نہیں۔ غرض کہ عیسائیت کی تاریخ میں اس طرح کی تشریحات کوئی عجوبہ نہیں، پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے اور آیندہ بھی ہوتا رہے گا، اس لحاظ سے عیسائی عقائد کی باضابطہ تشریحات اور DIVINE PRINCIPLE میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ لیکن شاید "نئی وحی" کا فقرہ روایتی طرز کے عیسائیوں کے نزدیک ایک ایسی بدعت ہے جس کا کوئی عقلی جواز نہیں۔

گناہ آدم یا فطری معصیت، تخلیق کائنات اور حضرت عیسیٰ کے ظہور ثانی وغیرہ دینیاتی مسائل سے متعلق نئی تشریحات کے ساتھ ایک اور دلچسپ بات یونیفکیشن چرچ کی جانب سے کہی جاتی ہے، اور یہ بات DIVINE PRINCIPLE میں بھی کہی

گئی ہے: خدا نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے اس لئے کوئی قوم اپنے آپ کو خدا کی برگزیدہ اور منتخب قوم نہیں کہہ سکتی جس کے ذریعہ اس دنیا میں مشیت الٰہی کی تکمیل ہوگی۔ سینٹ پال کے زمانے سے ہی عیسائی یہودیوں کو خدا کی "برگزیدہ قوم" تسلیم کرنے سے انکار کرتے رہے ہیں۔ خدا مقتدر اعلیٰ ہے اور وہ اپنی مشیت کی تکمیل کے لئے جو چاہے کر سکتا ہے، اس لئے اگر وہ کوریا کے کسی شخص کو اپنے کام کے لئے منتخب کرے تو یہ ناممکنات سے نہیں ہے۔ صدیوں سے تہذیب کا رُخ مغرب کی طرف رہا ہے۔ مشرق قریب کی قدیم شہنشاہتیں ختم ہوئیں تو ان کی جگہ رومی شہنشاہیت نے لے لی۔ پھر اس کے بعد یورپ کی طاقتیں ابھریں اور آخر میں اور آگے مغرب میں امریکہ کو مضبوط اور غالب حیثیت حاصل ہوئی، اس طرح اگر تہذیب و تمدن کے سفر کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے تو پھر امریکہ کے بعد اگلا مرکزی علاقہ مشرقی ایشیا ہے، یونیفکیشن چرچ کا خیال ہے کہ چونکہ جاپان اور چین کی مذہبی اساس ایسی نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی "نیا اسرائیل" بن سکے، اس لئے اگر خدا کی مشاء یہ ہے کہ نئی برگزیدہ قوم کی اساس مستحکم عیسائیت ہو، تو پھر مشرقی ایشیا میں صرف کوریا ہی وہ ملک ہے جو اس خصوصیت کا حامل ہے، اور یقیناً ریورنڈ مون ہی کوریا کی وہ شخصیت ہیں جو دکھی دنیا کو امن و سلامتی، نیکی و سچائی اور خوشحالی و نجات کی راہ دکھا سکتے ہیں۔

ایچ، اے، آر، گب
ترجمہ: محمد ذاکر

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل

پروفیسر ایچ، اے، آر، گب کا یہ مضمون ۱۹۴۸ء میں دی مسلم ورلڈ میں شائع ہوا تھا۔ ہماری فرمائش پر ڈاکٹر محمد ذاکر صاحب نے جو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ اردو میں ریڈر ہیں، اسے اردو میں منتقل کیا ہے۔ اس مضمون کے چار حصے ہیں، اس اشاعت میں اس کے دو حصے شائع کیے جاتے ہیں، باقی دو حصے آیندہ شمارے میں شائع ہوں گے۔ پروفیسر گب ایک ایسے عیسائی مستشرق تھے جنھیں اگر ایک طرف اس بات پر فخر تھا کہ وہ عیسائی ہیں، تو دوسری طرف عربی زبان و ادب اور اسلام کے مطالعے سے گہری دلچسپی تھی، مسلمانوں کی تاریخ اور زبان و ادب کے مطالعے میں اُن کا رویہ ہمدردانہ ہوتا تھا اور بڑی حد تک معروضی بھی، لیکن قرآن مجید اور سیرت رسولؐ کے سلسلے میں جب وہ قلم اٹھاتے تھے تو اُن کی معروضیت میں رخنے پڑتے نظر آتے تھے جن سے شعوری یا غیر شعوری طور پر وہ تعصبات ذہنی جھانکتے نظر آتے تھے جو انھیں تہذیبی و علمی ورثے کے طور پر

ملے تھے۔

ہم پروفیسر گب کے مضمون کا یہ ترجمہ اس لئے شائع کر رہے ہیں کہ مسلمان عالم اور طالب علم دونوں یہ دیکھیں کہ (۱) مذاہب اور تہذیبوں کا مطالعہ کس طرح کیا جاتا ہے، (۲) ایک ایسا شخص جو ہمارا ہم مذہب نہیں ہے، باہر سے قرآن، حدیث، سیرت رسولؐ اور تاریخ اسلام کی عام رفتار کو کس زاویۂ نگاہ سے دیکھتا ہے، (۳) کس طرح بالکل صحیح بات کہتے کہتے، وہ ایسی بات کہہ جاتا ہے یا ایسی قیاس آرائی کرتا ہے جس سے ہمارے بعض معتقدات متزلزل ہوتے نظر آتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی بات صحیح یا اس کے قیاسات معقول ہی ہوں لیکن ہمیں ایسی باتوں پر غور ضرور کرنا چاہیئے اور انھیں علوم آلیہ کے پیمانوں سے جن سے اس نے اپنی تحقیق کو باوقار بنایا ہے، ہمیں اس کے نتائج اور قیاسات کو جانچنا چاہیئے اور کسی ٹھوس نتیجہ پر پہونچنا چاہیئے اضروری ہو تو علمی انداز سے اس کے نتائج و قیاسات کو وزن و وقار کے ساتھ چیلنج کرنا چاہیئے۔ ظاہر ہے اس کے لئے ہمیں علمی و فنی لحاظ سے جدید تحقیق کے اعلا معیار کے مطابق تیار ہونا پڑے گا۔

اس مضمون میں کئی مقامات ایسے ہیں جہاں ہمیں پروفیسر گب سے اتفاق نہیں ہے، کئی ایسے مزعومات و مفروضات ہیں جن پر غور کیجئے تو پہلی ہی نظر میں وہ بکھر کر رہ جاتے ہیں، لیکن اس میں ایسی باتیں بھی ہیں جن پر غور و فکر کرنے سے ایمان کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا، بلکہ کہیں کہیں تو ہمیں اپنا یقین پختہ تر ہوتا نظر آتا ہے۔ پروفیسر گب کا علم گہرا اور وسیع تھا، ان میں تاریخی بصیرت بھی تھی، ان کا شمار صاحب نظر مستشرقین میں ہوتا ہے، ان کی زبان

اور انداز بیان میں ایسے اشارے اور کنائے ہوتے تھے جو
بسا اوقات تاریخ و تہذیب اور افکار و نظریات کے وسیع تر
اُفق پر محیط ہوتے تھے، ایسے علائم جو کئی جہتوں کی نشاں دہی
کرتے تھے اور جن کی معنویت تہ در تہ ہوتی تھی۔ ایسی زبان و بیان
کا ترجمہ کوئی آسان کام نہیں، داستان بستون و کوہکن کو دہرانا
ہے۔ شکرگزار ہیں ہم ڈاکٹر محمد ذاکر صاحب کے کہ انھوں نے ہماری
خاطر اس وادی پُرخار میں قدم رکھا اور اس سے آسان اور
کامیاب گذرے ـــــ مدیر

(۱)

بنیادی عناصر

اس مضمون کا اور اس سلسلے کے اگلے تین مضامین کا مقصد مسلمانوں کے مذہبی رویوں اور ان رویوں کے ماخذوں کا تجزیہ کرنا ہے اور ان تصورات کا بھی جو عام طور سے اُن کے خدا کے تصوّر کی بنیاد ہیں اور یہ بھی دیکھنا ہے کہ ان کے خیال میں عالمِ شہود اور عالمِ غیب میں کیا رشتہ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان خیالات کو اگر اس طرح الگ تھلگ رکھ کر دیکھا جائے تو صرف مسلمانوں ہی سے مخصوص نہ ہوں اور یہ کچھ ضروری بھی نہیں ـــــ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان میں بہت سے یا اکثر ایسے ہیں جن سے مماثل خیالات دوسرے عقائد میں بھی موجود ہیں ـــــ لیکن مسلمانوں کی مذہبی فکر کی امتیازی شان ان ہی کے امتزاج یا ان کی رسمی اصول سازی ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ ان مضامین میں تاریخ یا عقیدے کی تفصیلات سے بحث نہیں کی جائے گی سوائے اُن مختصر تاریخی تعارفات اور تشریحات کے جو صراحت کے لئے ضروری ہیں۔

"رسمی اصول سازی" کا مطلب صرف یہی نہیں ہے کہ دینیات کے اعتبار سے (تصورات کی) تعریف و توضیح ایک منضبط نظام کی شکل میں کر دی جائے۔ شروع ہی

سے یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ مذہبی جذبے یا وجدان کو الفاظ میں پیش کرنے میں اور منطقی یا فلسفیانہ زبان میں اُسے صریحی طور پر معقول بنا کر پیش کرنے میں فرق ہے، اگرچہ موخرالذکر کا اثر طریق فکر اور مذہبی تجربے کے الفاظ میں اظہار پر بھی پڑ سکتا ہے اور یہ اُس کے لئے راہیں بھی متعین کر سکتا ہے ۔ قرآن مجید کے بارے میں بھی ایسا ہی فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس کی توضیحات اور اسالیب بیان اگرچہ ایک معنی میں مخصوص اسلامی فکر اور عقیدے کا حرف اول ہیں اور اس لئے ان کی باقاعدہ اصول سازی کا بھی، لیکن دینیات کے اعتبار سے یہ توضیحات اور اسالیب بیان کسی باقاعدہ نظام کے مطابق نہیں ہیں بلکہ وہ ایک مخصوص براہ راست رویے اور وجدانی طور پر اخذ کئے ہوئے خیالات کا الفاظ میں براہ راست اظہار ہیں۔ یہ رویّے اور اظہار جو قرآن مجید کی وجہ سے محکم ہو گئے اور جنھیں انتہائی وقعت حاصل ہو گئی۔ عام طور پر مسلمانوں کی مذہبی فکر میں بنیادی اور فیصلہ کن عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

مسلمانوں کے مذہبی فکر کے ایسے ماخذ یا فیصلہ کن عناصر کی چار قسمیں قرار دی جا سکتی ہیں ۔ (۱) قدیم زمانے (قبل اسلام) کے رویّے اور معتقدات جو مسلمانوں میں بھی برقرار رہے ، (۲) قرآن کی تعلیمات اور اس کے ساتھ احادیث اور ان دونوں کا اثر، (۳) غیر استدلالی یا راسخ العقیدہ علما ر دینیات کا اسلامی عقیدے اور اخلاقیات کا قائم کردہ نظام، (۴) صوفیوں کے سلسلوں کا اثر۔ ان قسموں کی ہمیشہ واضح طور پر حد بندی کرنا ممکن نہیں ہے لیکن ان سے بحث اور ان کا تجزیہ کرنے میں یہ تقسیم بہت کار آمد ہے اور کسی بھی مخصوص مسلم جماعت کے مذہبی رویوں پر اس کا اطلاق کیا جا سکتا ہے ۔ یہ ضرور ہے کہ نظریاتی اعتبار سے تو شاید نہیں لیکن عملی اعتبار سے یقیناً ان چاروں عوامل میں سے کسی کا ان رویّوں پر زیادہ اثر ہوتا ہے اور کسی کا کم۔

چونکہ اس قسم کے کسی بھی مطالعے میں ذاتی رویوں اور انداز نظر کا لازمی طور پر رنگ آجاتا ہے اسی لئے ان مضامین میں کہیں کہیں کچھ خیالات بھی بطور عمومی کلیات کے پیش کئے گئے ہیں لیکن یہ خیالات کتنی بھی قطعیت کے ساتھ پیش کئے گئے ہوں

انھیں مسلمات نہ سمجھا جائے بلکہ انھیں ایسی تمہیدی باتیں سمجھنا چاہیئے جن کے ذریعے قاری مصنف کے نقطۂ نظر کو سمجھ سکے اور اس کے خیالات کو پرکھ سکے اور ان پر تنقید کر سکے۔

ان مضامین میں لفظ "اسلام" سے اصلاً اور بنیادی طور پر مراد ہے زندگی کا ایک مذہبی تصور۔ مذہبی اور معاشرتی رسم و رواج میں کتنے ہی ثانوی عناصر اور عوامل داخل ہو جائیں لیکن ان کا مرکز یا ان میں امتزاج پیدا کرنے والا عنصر دنیوی زندگی اور اس کے بنیادی مقصد کا باطنی مفہوم ہی ہوتا ہے۔ چاہے اس باطنی مفہوم کے اظہار کی کوئی بھی شکل ہو۔

جس کسی نے بھی ایسا (تحقیقی) کام کیا ہے اسے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوگا کہ اُن لوگوں کے مذہبی رویّوں کو سمجھنے میں کتنی مشکل ہوتی ہے جن کا دنیا کے بارے میں انداز نظر ہمارے (مغربی) انداز نظر سے بہت مختلف ہے اور جو جزوی یا کلی طور پر ہر ایک مختلف روایت کے سانچے میں ڈھلا ہے۔ جدید مغربی ذہن کے لئے تو یہ خاص طور پر اور مشکل ہے۔ مذہب جہاں کبھی ایک ٹھوس اور روحانی طور پر بااثر قوت ہوتا ہے تو اس کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ وہاں وجدانی ادراک کی صلاحیت کارفرما ہو، اس کا تقاضا ہوتا ہے کہ وہاں ذہن کی ایک ایسی جست یا پرواز ہو جو ساری کی ساری معلومات سے آگے اور اس سے ماورا ہو اور عقلی اور منطقی تجزیے کے ان طریقوں سے بھی ماورا ہو جو اشیاء کی ماہیت میں کسی ایسے عنصر کو براہ راست اور ٹھوس تجربے کی شکل میں سمجھنے کے لئے کئے جاتے ہیں جسے عقل بیان کرنے یا بالتحقیق تشخیص کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ مذہبی عقیدہ اُن باتوں کا اصل مدعا ہوتا ہے جن کی آرزو ہو، یہ اَن دیکھی باتوں پر ایمان لاتا ہے۔ مغربی آدمی جسے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی انگریزی فکر واستدلال اور اقدار ورثے میں ملی ہیں اور جس کی ذہنی پرداخت ان پر یا گزشتہ ڈیڑھ سو برس کی جرمن فکر اور اقدار پر منحصر رہی ہے اس نے اپنی وجدانی قوت کو اتنا نظر انداز کیا ہے اور وہ اتنی مر چکی ہے کہ اُسے یہ ماننے میں بھی تامّل ہوتا ہے کہ اس قسم کی بھی کوئی صلاحیت ہوتی ہے اور وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتا کہ یہ کس طرح کام کرتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ مذہب کے

بارے میں ہماری رائے نہایت غیر متوازن ہو گئی ہے۔

مذہبی زندگی میں وجدان ایک لازمی عنصر تو ہے مگر یہ بھی غیر متوازن رہتا ہے اگر وجدانی بصیرت کے ماحصل کا تعلق بالعموم اشیار کی عقلی تفہیم سے قائم نہ کیا جائے۔ یہ تعلق جزوی طور پر منفی ہوتا ہے۔ فطرت کی عقلی تفہیم وجدانی تخئیل کو وسوسوں اور اوہام میں مبتلا ہونے سے روکتی ہے اور چونکہ یہ بتدریج بڑھتی جاتی ہے یہ وجدانی تخئیل کو ادنیٰ درجے کی غلطی کی اُن مخصوص اقسام سے نجات دلا دیتی ہے جو فطرت کے طریق عمل کی عدم واقفیت سے پیدا ہوتی ہیں جیسے علم نجوم پر اور کسوف وخسوف کی اہمیت پر یقین۔ جہاں تک وجدانی احساس کا تعلق ہے وہ اُن ساری معلومات کے ناقص ہونے پر مستقل اصرار کرتا رہتا ہے جن پر عقلی ذہانت کی کارکردگی کا مدار ہے۔ اس طرح اس کا نتیجہ لازمی طور پر مذہبی و اخلاقی تصورات اور فلسفیانہ تصورات کے باہمی ردعمل کی شکل میں نکلتا ہے۔ مذہبی تخئیل فلسفے کے سامنے مستقل نئے نئے مقاصد پیش کرتی رہتی ہے اور فلسفہ اُن کی تعریف و توضیح کرنے اور انھیں عقل و استدلال کی دنیا سے ملانے کی کوشش میں لگ جاتا ہے۔ یہ ہے علم دینیات کا کام اور اس کی اصل روح جو کچھ عرصے تک وجدانی بصیرت کے افق کی توضیح کرتی ہے یہاں تک کہ جلد یا بدیر وجدانی بصیرت پھر کسی اور نئے تجربے کی جستجو اور مہم شروع کر دیتی ہے۔

عظیم مذہبی نظاموں میں وجدان اور عقل، جذبہ اور ذہانت یا (مشرقی حکمار اور پاسکل کے الفاظ میں) دل اور دماغ کی اسی کشاکش اور باہمی ردعمل کی کسی حد تک معیار بندی یا رسمی اصول سازی ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ ڈھکا چھپا رہتا ہے۔ دونوں عناصر جن کے باہم ملنے سے مذہبی زندگی اور مذہبی رویہ بنتا ہے۔ مخصوص راہوں پر چل پڑتے ہیں، ان کا اظہار مروجہ رموز و علائم میں ہوتا رہتا ہے اور ان سے فکر اور عبادت کے کچھ طریقے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور وہ رائج ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ وقت گذرنے کے بعد اس پیچیدہ مرکب سے ایسی دینیات کی تشکیل ہوتی ہے جس میں ان رموز و علائم اور طریقوں کی معنویت کو استدلالی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ رموز و اعلام اور طریقے ہی عبادت کرنے والے کے جذبات اور تخیل کو تقویت دیتے ہیں، دینیات سے ان کو تقویت نہیں ملتی۔ کسی بھی مذہب کے رموز و علائم کا کام عبادت کا جذبہ اُبھارنا اور اس مذہب کے ماننے والوں کے ارادے اور عمل میں حرکت اور ولولہ پیدا کرنا ہی نہیں ہے بلکہ ان کا کام ان کے تصور میں وسعت پیدا کرنا اور اسے عالم شہود اور مادی دنیا سے ماورا کرنا بھی ہے۔ کوئی مذہب زندہ نہیں رہ سکتا اگر اس کے رموز و علائم اپنا یہ کام مناسب طور پر انجام نہ دے سکیں۔

لیکن کسی بھی مذہبی برادری کے سارے کے سارے افراد کے لیے اس کے رموز و علائم کی اور جو جذبہ وہ اُن میں اُبھارتی ہیں اُس کی اہمیت و معنویت یکساں نہیں ہوتی بلکہ اس کے برخلاف اُسی برادری کے مختلف گروہوں بلکہ الگ الگ افراد میں وسیع اختلافات ہوتے ہیں۔ کوئی برادری جتنی زیادہ بڑی ہوتی ہے اور اس کے گروہ جن پر وہ مشتمل ہوتی ہے اپنے اپنے اطوارِ زندگی میں جغرافیائی اعتبار سے اور اقتصادی مصروفیات، تہذیب و تعلیم کے معیار، تاریخی پس منظر اور معاشرتی روایات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جتنے زیادہ مختلف ہوتے ہیں اپنے مذہبی رموز و علائم کے بارے میں ان کے جذباتی، تخیلی اور ذہنی رویوں میں اتنا ہی زیادہ فرق ہوتا ہے۔ اور یہ فرق نسلاً بعد نسلٍ قائم رہتا ہے باوجود با اقتدار مذہبی رہنماؤں یا پیشہ ور مذہبی پیشواؤں کی اُن تمام کوششوں کے جو وہ برادری کو منظم و متحد کرنے یا محکم بنانے کے لیے کرتے ہیں تاکہ اس میں ایک مشترک اندازِ فکر و نظر اور مشترک عمل کرنے کا جذبہ پیدا ہو۔ عیسائی برادری میں ایسی مثالیں اتنی مشہور ہیں کہ اُن کے تذکرے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔

غالباً کسی بھی عظیم مذہبی برادری میں مذہبی وجدان اور دینیاتی استدلال کی ثنویت کی اتنی بنیادی اہمیت نہیں رہی یا یہ اتنی نمایاں نہیں ہوئی جتنی اسلام میں ہوئی ہے، اسلام ہی میں طلسماتی مظاہر پرستانہ تعبیروں سے لے کر انتہائی روحانی تصورات تک اس کی انتہائی مختلف سطحیں بھی نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سطحِ فکر کی ایسی

عادتوں کی عکاسی کرتی ہے جو بقول روبرٹسن اسمتھ "ذہنی اور اخلاقی ارتقا کی انتہائی مختلف منزلوں کی (امتیازی) خصوصیت ہوتی ہے"۔ سچ تو یہ ہے کہ نہ صرف مسلمانوں کے مذہبی ارتقا کے وسیع تاریخی واقعات کا سلسلہ ان تعبیرات کے اختلاف سے عبارت ہے بلکہ آج مذہب اسلام سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے اس کے اندرونی صورت حال کی امتیازی شان بھی اسی اختلاف کی وجہ سے ہے۔

اسلام کی تاریخ میں اس حقیقت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے کہ اس کا آغاز ایک مخصوص قسم کے مظاہر پرست معاشرے یعنی قدیم عرب میں ہوا۔ لیکن اس نے اس معاشرے کی کوکھ سے جنم نہیں لیا، نہ ہی اس کی نشوونما وہاں کے قدیم معاشرے کی رہین منت ہے، بلکہ اس کے برعکس اگرچہ اسلام میں اس قدیم ماحول کا تھوڑا بہت رنگ ضرور آ گیا لیکن اسلام بنیادی طور پر عربی مظاہر پرستی کے خلاف ایک بغاوت کا اعلان تھا۔

عربی مظاہر پرستی کی عام خصوصیات کا ذکر کئی مشہور کتابوں میں موجود ہے۔ مظاہر پرستی کہیں کی بھی ہو اس کی جو امتیازی خصوصیات ہوتی ہیں وہ عرب میں بھی موجود تھیں، مثلاً فوق فطرت عناصر کی کارفرمائی پر بے انتہا یقین، اور اس بات پر یقین کہ آدمی کی روزمرہ زندگی کے معاملات ان فوق فطرت عناصر سے وابستہ ہیں اور ان معاملات پر ہر وقت ان کا اثر قائم رہتا ہے، اور یہ یقین کہ گوناگوں اور کثیر قدرتی اشیاء یا واقعات فوق فطرت قوت کا اظہار یا اس کی کارفرمائی کا نتیجہ ہیں اور ان سے ڈرنا چاہیئے۔ اس طرح عرب کے لوگ ایسی طلسماتی طاقتوں میں یقین رکھتے تھے جو یا تو بے جان پتھروں، مقدس درختوں یا کنوؤں جیسی چیزوں میں خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں یا اُن طاقتوں کا ان چیزوں پر "اثر" ہوتا ہے۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ ان طلسماتی طاقتوں میں کچھ انسان بھی ہیں جیسے جادوگر، فال نکالنے والے حتیٰ کہ شاعر بھی، لیکن ان میں بڑی تعداد غیر انسانی مخلوق کی ہے۔ یہ مؤخر الذکر طاقتیں جنات کہلاتی تھیں جن کی شیطانی فطرت اور طاقت میں یقین کی ابتدا کے بارے میں علم بشریات کے ماہرین نے مختلف

خیال پیش کیے ہیں۔ یہاں اُس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، اتنا یاد رکھنا کافی ہے کہ اس یقین کا تعلق ویسٹر مِیک کے الفاظ میں بلا واسطہ ادراک کیے جانے والے" اُن عجیب اور پُراسرار مظاہر سے تھا جن کا سبب انسان کی قوت ارادی میں تلاش کرنا چاہیے، خاص طور سے اُن مظاہر سے جن سے آدمی میں ڈر اور خوف پیدا ہوتا ہے۔"

ان تمام اشیاء یا ہستیوں سے جس طلسمی قوت کا اظہار ہوتا تھا وہ یا تو مفید ہوتی تھی جیسے "برکت" یا "رحمت" کہا جاتا تھا یا وہ موجبِ آزار ہوتی تھی جیسے بُری نظر۔ نہایت مختصر طور پر کہہ سکتے ہیں کہ قدیم عربی مذہب کا نچوڑ یہ ہے کہ اپنی انتہائی خام اور ناپختہ صورت میں وہ ایک ایسی کوشش تھی کہ انتہائی برکت والی چیزوں یا ہستیوں کو تلاش کیا جائے اور ان کے اثرات کو ارواحِ خبیثہ کی دوامی خباثت کے خلاف استعمال کیا جائے۔ لیکن عرب میں ویسی رسمیات کی کوئی شہادت نہیں ملتی جیسی افریقہ کے جادوگر معالجوں سے منسوب ہیں حالانکہ عربی لفظ 'طب' کے اصلی معنی منتر پڑھنے ہی کے معلوم ہوتے ہیں۔ عرب جاہلیت کی سب سے اہم رسم یہ تھی کہ قبیلے مخصوص اوقات میں ایک مقدس پتھر کی یاترا کے لیے جاتے تھے۔ پوجا کرنے والوں کے لیے لازم تھا کہ اس کے بارے میں کچھ اصولوں کی پابندی کریں، سر منڈوائیں اور کچھ ممنوعات کا خیال رکھیں۔ اس پوری رسم کا اختتام اس طرح ہوتا تھا کہ مقدس جگہ کا طواف کیا جائے مقدس پتھر پر ایک یا کئی جانوروں کی قربانی کی جائے اور پوری برادری قربانی کے کھانے میں شریک ہو۔

ایسی دنیا میں جو چاروں طرف سے اس طرح فوق فطری خیالات سے گھری ہوئی ہو الوہیت کا تصور بہت قریب اور بہت مانوس تھا۔ پہلی نظر میں یہ بات اس شدید حقیقت پسندی کے بالکل برعکس معلوم ہوتی ہے جو عربوں پر ان کی زندگی کے مادی حالات کے جبر کا نتیجہ تھی اور جس کا عکس ان کی شاعری میں جھلکتا ہے جیسا کہ ڈی۔ بی میکڈانلڈ نے کہا ہے کہ "عرب اتنے سادہ لوح نہیں معلوم ہوتے بلکہ وہ سخت اور کٹّر

مادہ پرست، محقق، شکی، اپنے اوہام اور رسم و رواج کا مذاق اڑانے والے اور فوق فطری طاقتوں کو آزمانے کے شائق نظر آتے ہیں۔ اور وہ یہ سب حیرت انگیز لاا بالی پن بلکہ تقریباً طفلانہ انداز کرتے نظر آتے ہیں؟ پھر کبھی یہ تضاد محض صورت کا ہے، تشکیک اور اوہام پرستی جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں بہت سی مثالیں موجود ہیں ایک ہی سکے کے سیدھے اور اُلٹے رُخ ہیں۔ پھر اس تشکیک پرستی کی بھی اپنی حدود تھیں۔ یہ کچھ خاص باتوں میں تو تھی لیکن ہر ایک بات میں نہ تھی۔ عرب کا باشندہ یہ سوال تو کرسکتا تھا کہ فلاں فلاں فال نکالنے والا دھوکہ باز ہے یا نہیں ہے، یا وہ ممنوعات میں سے کسی ایک کے چلن توڑنے کا خطرہ بھی مول لے سکتا تھا لیکن وہ اس بات پر کبھی شک نہیں کرتا تھا کہ تمام مظاہر کے پیچھے ایک غیب کی دنیا ہے۔ مجھے تو اس بات کا پورا یقین ہے کہ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیمات کی کامیابی میں بڑا ہاتھ اس حقیقت کا تھا کہ ان کے بہت سے مخاطبین کی عقلی افہام و تفہیم کی سطح اتنی بلند ہوگئی تھی کہ ان کی نظر میں پرانے رموز و علائم اور آداب و رسوم کی معنویت اور قدر و قیمت ختم ہوچکی تھی۔ ان رموز و علائم سے ان کے اس شدید جذبے کی تسکین نہیں ہوسکتی تھی کہ خارجی مظاہر کے پیچھے کیا ہے۔

قرآن مجید نے عربوں کے انداز نظر کے لئے جذبے اور تخیّل کی کون کون سی نئی راہیں کھول دیں اور اس کا مسلمانوں کے مذہبی رویّوں پر کیا اثر پڑا، اس پر ان مضامین میں سے دوسرے مضمون میں بحث کی جائے گی۔ اس وقت ہمیں دورِ جاہلیہ کے اُن عرب عوام الناس سے بحث ہے جنھوں نے پوری طرح اپنے پرانے عقائد چھوڑے بغیر قرآن کے عقائد کو قبول کرلیا تھا۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جو کچھ ان کے لئے کیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے ایک قادرِ مطلق خدا کی ذات اور اس کے مختارِ کل ہونے کا تصور دے کر عربی مظاہر پرستی کے تمام عقائد پر ایک سب سے زیادہ قدرت رکھنے والی طاقت کا نقش بٹھا دیا۔ لیکن اس مختارِ کل ہستی کے تصور کے پیچھے عربی میراث کا اثر باقی رہا۔ جادو ٹونے، فوق انسانی طاقت اور جنّات کی بہت سی موجبِ آزار

طاقتوں، "قرینہ" یا ہر فرد کے ہمزاد میں یقین ۔ یہ سب اور ایسے ہی عقیدے کم وبیش ایک اسلامی رنگ کے ساتھ باقی رہے اور دنیا کے بارے میں مسلمانوں کے تصورات پر ان کا بڑا اثر پڑا۔ خاص طور پر (اگرچہ محض اسی کا نہیں) اَن پڑھ عوام الناس پر۔ اس مسئلے کا بصیرت افروز تجزیہ ڈی. بی. میکڈانلڈ کے خطبات THE RELIGIONS ATTITUDE AND LIFE IN ISLAM میں کیا جا چکا ہے۔

لیکن جب اسلام اور عرب کے باشندے عرب سے باہر نکلے اور مغربی ایشیا اور ایران میں پھیل گئے تو یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ شاید قدیم تہذیب کی علمبردار ان قوموں سے اور زرتشتیت، عیسائیت اور یونانی عقائد سے تعلقات اور آویزشوں کے نتیجے میں عربی مظاہر پرستی کا اثر کم ہو جائے گا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ابھی تک اچھی طرح غور نہیں کیا گیا ہے اور اگر یہاں کچھ نتائج پیش کیے جائیں تو ان کی حیثیت ذاتی تاثرات کی سی ہوگی۔ لیکن پھر بھی کچھ حقیقتیں صاف اور واضح معلوم ہوتی ہیں۔ اُن لوگوں میں بھی باوجود اس کے کہ ان کے مستند مسلک اور مذہب تھے ان میں قدیم رسم ورواج اور ان عقیدوں کا بڑا حصہ اب بھی باقی تھا جن کی بنیاد مظاہر پرستی تھی۔ جہاں جہاں یہ عقائد اور رواج مسلم اور عرب تصورات سے متناقض تھے (جیسے زراعت پیشہ لوگوں کی زمین کو زرخیز بنانے کی قدیم رسمیں)، عرب مسلم اثر نے عملی طور پر انھیں کم از کم ان لوگوں میں ختم کر دیا جنھوں نے اسلام قبول کر لیا۔ لیکن جہاں جہاں ان کی آسانی سے عرب مظاہر پرستی سے مطابقت ہو سکتی تھی (جیسے علم نجوم پر یقین) وہاں دونوں میلانات مل گئے اور انھیں ایک دوسرے سے تقویت ملی۔

عرب مسلم فتوحات کے بعد تین صدیوں کا وہ زمانہ ہے جس میں اسلام بہت سے علاقوں میں پھیلا اور عملی طور پر مستحکم بھی رہا۔ اس کی وجہ سے اتنا وقت مل گیا اور اس بات کا موقع نکل آیا کہ اصلی عرب سے تعلق رکھنے والوں کے اور ان لوگوں کے مذہبی رویّے اور عقائد جن کے باہم ملنے سے عہد وسطیٰ کی مسلم قوم بنی تھی، ایک دوسرے

میں سرایت کرجائیں۔ ان صدیوں میں دینیات کے (مسائل پر) مناقشوں کے ایک طویل دور کے بعد ایک خاص قسم کا توازن پیدا ہوگیا۔ اسلامی دینیات کی منطقی اور استدلالی بنیاد پڑ گئی اور اس بات نے ان اوہام کے اثر کو کسی حد تک کم کردیا جو نسبتاً زیادہ ناشائستہ تھے۔

لیکن اُسی زمانے میں یہ بھی ہوا کہ اس کی وجہ سے مذہب کے جذباتی پہلو کے مقابلہ میں عقلی پہلو کی زیادہ اہمیت ہوگئی۔ اس لئے وہ لوگ جو علمائے دینیات (متکلمین) کی عقلیت پسندی کے مخالف تھے انھوں نے اس بات کی اہمیت جتانے اور اس کی تشویق پیدا کرنے کے لئے کہ اشیار میں جو غیبی الہیاتی عنصر ہے اس کا ذاتی طور پر وجدانی تجربہ کیا جا سکتا ہے، اپنے حلقے بنالئے۔ شروع شروع میں یہ صوفی برادریاں یا مذہبی سلسلے قرآن اور اسلامی راسخ العقیدگی کے پابند رہے لیکن جیسے جیسے وہ فوق فطری عناصر کے ہمہ گیر قرب پر زیادہ زور دینے لگے تو انھوں نے دوسرے ماخذوں کا بھی سہارا لیا جن میں قبل اسلام کے قدیم تر عقائد اور رسم و رواج بھی شامل تھے۔ گیارھویں اور بارھویں صدی میں تصوف ایک اصطلاح بن گئی تھی جس میں مذہبی رویوں کا ایک بڑا سلسلہ نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک ایسی بلند تر روحانی حقیقت سے لے کر جو کسی بھی مذہب میں حاصل کی جاسکتی ہے خارجی طور پر اسلام کے رنگ میں رنگی ہوئی ایسی کیفیت تک جو نری شعبدہ بازی سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی، جیسے سبھی رویے شامل تھے۔

یہ تھی وہ کیفیت جب وسط ایشیا، ہندوستان اور انڈونیشیا اور افریقہ میں اسلامی فروغ کی دوسری بڑی لہر اُٹھی اور اس نے ایسی قوموں کو اسلام کی آغوش میں لا ڈالا جن کا مذہبی اور ثقافتی پس منظر مغربی ایشیا اور مصر کے قدیم تہذیبی مراکز کی قوموں سے بہت مختلف تھا۔ ان میں اول الذکر ایسی قومیں تھیں جن کے پہلے مذہب یا تو مکمل طور پر مظاہر پرستانہ تھے جیسے حبشی اور ترک، یا ان میں ایسی مظاہر پرستی تھی جس پر ہندومت کا اثر تھا جیسے ہندوستان، ساٹرا اور جاوا میں۔ اس کا لازمی

نتیجہ یہ ہوا کہ اُس مظاہر پرستی کی روایت کو بہت تقویت مل گئی جو عام لوگوں اسکے عقائد کے اعتبار سے اسلام میں اب بھی موجود تھی ، یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مثلاً مغربی افریقہ کے حبشیوں کے محکم جاہلانہ مسلکوں کو آسانی سے جڑ سے نہیں اکھاڑا جا سکتا تھا اور نہ وہ اکھڑ سکے ، بالکل اسی طرح جیسے امریکہ میں قدیم مستحکم حبشی بت پرستوں میں بھی انھیں بالکل جڑ سے نہیں اکھاڑا جا سکا ۔ اور چونکہ تبدیلی مذہب کا کام زیادہ تر راسخ العقیدہ علمائے دین کے ہاتھوں نہیں بلکہ صوفی سلسلوں کے ذریعہ ہوتا تھا اس لئے اس کا نتیجہ اکثر ایک ایسے سمجھوتے کی شکل میں نکلتا تھا جس میں نومسلموں کی زندگی اور فکر میں ان کے پرانے مظاہر پرستانہ تصورات کا اثر بھی باقی رہتا تھا۔

لیکن اس طرح جو صورت حال بعد میں پیدا ہوئی وہ اس سے زیادہ پیچیدہ تھی ۔ اس کا اندازہ اس وقت ہوگا جب ہم بعد کے ایک مضمون میں صوفی سلسلوں کی سرگرمیوں سے بحث کریں گے ۔ یہ فرض کر لینا بالکل غلط ہوگا کہ اسلام نے پرانے مظاہر پرستانہ عقائد کے لئے محض ایک آڑ فراہم کر دی ۔ ہو سکتا ہے کہ بعض انتہائی ادنیٰ ترین صورتوں میں یہ بات بڑی حد تک درست بھی ہو اور اس کی مثالیں دور افتادہ اقوام میں اب بھی مل سکتی ہیں لیکن ایسی مثالوں کے ساتھ ساتھ اُترتی چڑھتی کیفیتوں کا ایک پورا سلسلہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان پرانے مظاہر پرستانہ عقائد میں مسلم عقیدہ اور تعلیمات کتنے زیادہ موثر طور پر سرایت کر گئی تھیں

ضروری ہے کہ یہاں مظاہر پرستانہ عقائد اور مظاہر پرستانہ رموز و علائم کے فرق کو واضح کر دیا جائے ۔ سارے مذہبوں میں ایسے رموز و علائم کی ایک خاص تعداد باقی رہتی ہے (اور شاید باقی رہنی چاہیئے) جن کا تعلق اصلاً مظاہر پرستانہ رسوم و عقائد سے ہوتا ہے ۔ مذہبی ارتقا کے دوران عظیم مذہبی رہنماؤں نے اس کا خیال رکھا ہے کہ وہ رمزیت و علامتیت ختم نہ ہو جائے جس سے ان تخیلی کیفیات کو تقویت ملتی ہے جن کے بطن سے وجدانی مذہبی بصیرت پیدا ہوتی ہے ، لیکن وہ ان علائم کی ایک ایسی نئی تعبیر پیش کر دیتے ہیں جو ان کی روحانی اور عقلی معنویت و بالکل بدل کر رکھ دیتی ہے اور انھیں اشا

کی مظاہر پرستانہ روایات سے بالکل الگ کردیتی ہے۔ لہٰذا عملی اعتبار سے فرق یہ ہو جاتا ہے کہ ایک تو وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ذہن میں اب بھی ان علائم کے مظاہر پرستانہ انسلاکات باقی رہتے ہیں اور دوسرے وہ لوگ ہوتے ہیں جن کی نظر میں ان کی ایک نئی اور وقیع تر معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ فرض کرلینا انتہائی بھونڈے پن کی مادہ پرستی ہے کہ کسی رمز یا علامت میں ہمیشہ اور لازمی طور پر اس کے قدیم انسلاکات رہتے ہیں۔ اس طرح اسلام میں حجرِ اسود کا احترام جو اصلاً ایک مظاہر پرستانہ علامت تھی[1] اسے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایسی رسم میں بدل دیا جس کا تعلق خدائے واحد کی عبادت سے تھا، بالکل اُسی طرح جیسے عیسائیوں کے 'عشائے ربانی' نے معبدی قربانیوں اور دورِ جاہلیہ کی قربانی کی دعوت کی جگہ لے لی۔

لیکن پھر بھی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تمام مسلم اقوام میں مذہبی فکر کی تشکیل میں اب بھی ان رویوں اور عقائد کے کچھ نہ کچھ آثار باقی ہیں جو قدیم مظاہر پرستی سے ماخوذ ہیں۔ شمالی افریقہ، مصر، شام اور انڈونیشیا کے مسلمانوں کے عوامی معتقدات پر بیشمار تصانیف موجود ہیں جن سے اس بات کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ یہاں ہندوستان میں اسلام پر آج سے تیس سال پہلے کی سر طامس آرنلڈ کی کچھ غیر مطبوعہ یادداشتیں پیش کرنا کافی ہوگا۔ وہ ایک ایسے عالم تھے جنھیں ہندوستان کے مسلمانوں سے طویل عرصے تک اور گہری واقفیت تھی اور ان کی اسلام دوستی اور ان کی راست گوئی میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ جن رسوم کا انھوں نے ذکر کیا ہے ان میں سے کچھ مٹ گئی ہوں:

> "ہندوستان کے مسلمانوں میں اس قسم کے آثارِ باقیہ بکھرے پڑے ہیں باوجود اس کے کہ اسلام کے راسخ العقیدہ معلمین نے انھیں جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی مستقل کوششیں کی ہیں۔ ان

---

[1] گب نے یہ بات واضح نہیں کی ہے کہ عربوں میں قبل از اسلام جو احترام حجرِ اسود کا تھا وہ کس طرح مظاہر پرستانہ تھا۔ مدیر

میں سب سے نمایاں اُن مقامی مسلکوں کے آثار ہیں جن میں کسی مقدس مقام کو پوجا پاٹ میں مرکزی حیثیت دی جاتی ہے اگرچہ دیوتا یا مقدس بزرگ کا نام بدل گیا ہے کیونکہ کامیاب عقیدے کے مقابلے میں پرانا عقیدہ مٹ گیا ۔ یہ اکثر شمال مغربی ہندوستان اور اس سے زیادہ کشمیر میں بدھ مت کے مقدس مقامات کے سلسلے میں ہوا ۔

لیکن ان مسلکوں کے علاوہ ایسے آثار بھی ہیں جن میں ہندوانی رسوم و عقائد کے اصلی مزاج کو ڈھکا چھپا رکھنے کی کوشش نہیں کی جاتی ۔ مثلاً مغربی ہندوستان میں معمار، سنگتراش ، باغبان، قصاب اور ایسے دوسرے مزدور طبقوں میں ایسے مسلمان ہیں جو کھلم کھلا ہندو دیوتاؤں کے درشن کو جاتے ہیں اور ان سے منتیں مرادیں مانگتے ہیں ؛ مسجد میں وہ کم ہی جاتے ہیں اور سوائے ختنے کے وہ کسی اور مسلمانی رسم کی کم ہی پابندی کرتے ہیں ، وہ ویسا ہی لباس پہنتے ہیں جیسا ہندو ذات کے اُن کے پرانے ساتھی ———— اور یہ ایسا ملک ہے جہاں عقائد کے امتیازات کا عام طور پر مخصوص مختلف لباسوں سے پتہ چل جاتا ہے ۔ ان میں سے زیادہ تر ستوئی دیوی کو مانتے ہیں جس کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ وہ بچے کی پیدائش کے بعد چھٹی رات کو اُس کی تقدیر لکھ دیتی ہے ، وہ مرآئی (یعنی مرنیو ماتا) کو بھی مانتے ہیں اور ہیضے سے بچنے کے لئے اس کی پوجا کرتے ہیں ، مہاسوبا کو بھی مانتے ہیں جو کھیتی باڑی کا دیوتا ہے اور جس کے نام پر کاشتکار فصل کی کاشت کے وقت یا فصل بونے کے وقت ایک مرغ یا بکرا قربان کرتے ہیں ۔

چیچک کی خوفناک دیوی سیتلا کی پوجا سارے ہندوستان
کے غریب طبقوں میں عام ہے ، خاص طور پر عورتیں اسے بہت
مانتی ہیں ، اور مثلاً مشرقی پنجاب کے دیہات میں ایسے طبقے کی کوئی
مسلمان عورت سیتلا ماتا کے نام پر قربانی نہ کرے تو وہ یہ سمجھتی
ہے جیسے اُس نے اپنی بے پروائی سے اپنے بچے کی زندگی کو
خطرے میں ڈال دیا ہے ۔

بنگال میں تو ایسے مسلمان بھی ہیں جو سورج کی پوجا میں شریک
ہوتے ہیں اور ہندوؤں کی طرح چڑھاوا چڑھاتے ہیں اور ایسے
مسلمان کاشتکار ہیں جو دھان کی فصل بونے سے پہلے گاؤں کے
مانے ہوئے دیوتا کو چڑھاوا چڑھاتے ہیں . بنگالی ہندو اور
مسلمان کبھی کبھی ایک ہی متبرک مقام پر اکٹھے ہوتے ہیں اور
اگرچہ جس سے وہ دونوں دعا مانگتے ہیں وہ ایک ہی ہستی ہوتی
ہے لیکن دونوں اُسے الگ الگ نام سے پکارتے ہیں :
اس طرح ہندوؤں کا ستیہ نارائن وہی ہے جسے مسلمان بنگالی
ستیہ پیر کہتا ہے . بنگال کے ایک ضلع سونتھل پرگنہ میں مسلمان
اکثر بیدیہ ناتھ دیوتا کے استھان پر پوتر پانی لے جاتے ہوئے نظر
آتے ہیں اور چونکہ انھیں مندر کے اندر جانے کی اجازت نہیں ہے
وہ مندر کے باہر ہی سے اس کے نام پر پانی چھلکا دیتے ہیں.
یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نیچ ذات کے کتنے ہی مسلمان بنگالی
ہندوؤں کے قومی تہوار درگا پوجا میں شریک ہوتے ہیں اور
مسلمان شاعروں نے اس دیوی کی شان میں بھجن تک لکھے ہیں ؟

ان اوہام کے اس طرح باقی رہنے میں ایسے چھپے ہوئے نکات ہیں جنھیں مغربی یورپ
اور شمالی امریکہ میں یا تو اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے یا ان پر کافی توجہ نہیں کی جاتی ۔ وہ لوگ جو

فطرت کے طریق کار کو زیادہ عقلی اعتبار سے سمجھنے لگتے ہیں وہ چاہے اسلام میں ہوں یا اسلام سے باہر ان کے لئے یہ آسان ہے کہ وہ ان باتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگیں۔ لیکن ان باتوں کو محض حقارت کی نظر سے دیکھنا ان کے اثرات اور امکانات کو نظرانداز کرنا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ ان رویوں اور تصورات میں اور دور جاہلیہ کے عربوں کی مظاہر پرستی میں ایک بدیہی خاندانی رشتہ ہے۔ آج جب یہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہیں تو اسلام کی حیثیت اور اس کا کام بالفعل وہی ہے جو پیغمبر اسلام کے زمانے میں تھا، اس صورت حال میں کوئی نئی یا غیر معمولی بات نہیں ہے، یہ تو صرف آج کے دور کی اور ایک نمایاں مثال ہے اُن مسائل کے تسلسل اور یکسانیت کی جن کا مسلمان معلمین کو سینکڑوں برس سے سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ تاریخ اور جغرافیے کی حقیقتوں نے یہ مقدر کر دیا تھا کہ اسلام کو اپنے ماخذ کے اعتبار سے بھی اور اپنے بعد کے ارتقا میں بھی ایک بُرا اعتاد عقل کی تشکیک اور موشگافیانہ الحاد کے مقابلے میں جن کا عیسائیت کو سامنا کرنا پڑا، سادہ مظاہر پرستی کی نامعقولیت سے زیادہ قریب سے اور زیادہ استقامت سے الجھنا پڑا ہے۔

لیکن مظاہر پرستی کی میراث میں صرف یہ اوہام ہی نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ اس کی سب سے خطرناک باتیں ہیں۔ یہاں اس بات کی اہمیت جتانے کی بھی ضرورت نہیں ہے کہ مظاہر پرستی کے عناصر صرف ان ہی اقوام سے مخصوص نہیں ہیں جو اسلام کے نام لیوا ہیں۔ مظاہر پرستی مع اپنے ڈر اور خوف کے، مع اپنی تمام نامعقولیت اور اپنی تخلیقی قوتوں کے ہر ایک تاریخی عقیدے میں غیر شعوری طور پر موجود رہتی ہے کیونکہ یہ انسانیت کی اُس میراث کا حصہ ہے جس سے مفر نہیں ہے۔ یہ اُن پانچ لاکھ برسوں کی میراث ہے جو مذہبی ارتقا کے پانچ ہزار برس سے پہلے گزرے ہیں۔ ان قدیم آثار و باقیات کو جو ہمارے شعوری وجود کے پیچھے منڈلاتے رہتے ہیں ایک ضابطہ میں لانا اور انھیں قابو میں رکھنا مذہب کا بنیادی کام ہے۔ ان کے ہیجانات بغیر مذہبی رہنمائی کے داخلی اور منتشر رہتے ہیں۔ مذہب انھیں سمت و رفتار دیتا ہے اور مذہب کے ذریعے ان کا رُخ ایسے

مقاصد کی طرف ہو جاتا ہے جن کا محور خود نگری کی طرف کم ہوتا ہے اور وہ نامعقول ڈر اور خوف جو مظاہر پرستی کے رویوں میں اتنے بڑے نظر آتے ہیں اخلاقی اور مذہبی تقدس میں بدل جاتے ہیں۔ مذہب جتنا زیادہ "اعلیٰ" ہوگا یعنی فکر کے اعتبار سے وہ جتنا زیادہ آفاقی ہوگا، اتنا ہی وہ تخیل کا رُخ ان ذاتی مصلحتوں سے وابستہ دلچسپیوں سے موڑ کر جن میں مظاہر پرستانہ آثار سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں، زیادہ آفاقی مقاصد کی طرف کر دے گا۔

لیکن یہ کام صرف مذہب ہی سے ہو سکتا ہے کیونکہ مذہب بذات خود تخئیلی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اور اصلاً اُسی کا ایک حصّہ رہتا ہے۔ عقل ان پابندیوں کو جو مذہب ان ہیجانات پر لگاتا ہے مدد دے سکتی ہے اور دیتی بھی ہے لیکن بذاتِ خود ان پر پابندی نہیں لگا سکتی اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ یہ بذات خود انھیں بدل نہیں سکتی کیونکہ تخیل کی زندگی عقل (کی غلامی) سے آزاد ہوتی ہے۔ جب بھی عقل نے یہ پورا کام اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش کی ہے تو ساری اقوام کے اب تک کے سارے تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ تخئیلی ہیجانات مذہبی اثرات اور بصیرتوں کے بغیر ایسی راہیں اختیار نہیں کرتے جن کی مثال سیرابی چشموں کی سی ہوتی ہے بلکہ وہ تند و تیز اور لااُبالی صورتوں میں پھوٹ پڑتے ہیں اور باوجود عقل کی تمام سکت و کارکردگی کے وہ انتہائی نامعقول علائم سے وابستہ رہتے ہیں۔

صحیح معنی میں کسی بھی زندہ مذہب نے ان حقیقتوں کو نظر انداز نہیں کیا ہے، نہ ہی اپنے اس کام میں غفلت برتی ہے کہ جو کچھ تحت الشعور میں خوابیدہ ہو اُس کی تہذیب کر کے اُسے ارفع و اعلیٰ بنایا جائے۔ عیسائیت نے فطری معصیت کے عقیدے پر بڑا زور دیا ہے اور اس پر اب بھی زور دیتی ہے۔ اسلام میں بھی اگرچہ ضابطے میں اسے ایک اذعانی اصول کہہ کر مسترد کر دیا گیا ہے لیکن 'نفس امارہ' یعنی بے لگام فطری خواہش کو پورا کرنے کا موضوع اسلام کے سارے مذہبی اور اخلاقی ادب میں موجود ہے اور چونکہ اسلام اپنی پوری تاریخ میں سادہ مظاہر پرستی سے کشاکش میں بہت زیادہ مبتلا رہا ہے اس لئے اس آویزش کے مستقل جاری رہنے کی وجہ سے اسلام کی مذہبی زندگی

اور اندازِ نظر کے بنیادی محوروں کا رُخ اِن سمتوں کی طرف ہو گیا ہے جو عیسائیت کی مذہبی زندگی اور اندازِ نظر سے مختلف ہیں اور کبھی کبھی تو ان میں بہت زیادہ مغائرت نظر آتی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ بذاتِ خود اس کشاکش سے اور ایسے نومسلموں کے اسلام میں مستقل داخل ہوتے رہنے کی وجہ سے جن کا تعلق مظاہر پرستی کے ماحول سے رہا تھا، غیب کی زندگی کی قربت اور حقیقت میں ایک یقینِ محکم کے راسخ ہو جانے میں بڑی مدد ملی۔ تخیلی قوتوں نے جنھیں اس طرح نامعقول ڈر اور خوف اور سراسر دُنیوی خودنگری کے جبر سے نجات مل گئی، اسلام کی حدود میں رہتے ہوئے وجدانی بصیرت اور تجلی کی ایک نئی جہت دریافت کرلی ہے۔ یہی نہیں بلکہ پھر اس نئی جہت کی دریافت کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ وجدانی طور پر تصور کی گئیں ان صداقتوں کے اور زیادہ فہم و ادراک کی کوشش کے ذریعے ایسی بنیاد بھی پڑ گئی ہے کہ ذہنی قوتیں بھی اس کے ساتھ ساتھ وسعت اور فروغ پاتی رہیں۔

(۲)

حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور قرآن مجید

اس مضمون کے پہلے حصے میں کہا گیا تھا کہ حضور اکرمؐ کی تعلیمات کے شروع ہونے سے پہلے ہی عربوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جن کے مذہبی جذبات اور بصیرت کے تقاضوں کی تشفی ان قدیم عربی مذاہب سے نہیں ہو سکتی تھی جن میں (الگ الگ) قبائل کا بے جان اشیاء کی پرستش کرنا بھی شامل تھا۔ اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ لوگوں میں مقامی متبرک مقامات کی اہمیت کم ہونے لگی تھی اور وہ ان مرکزی متبرک مقامات کی زیارت کے لئے زیادہ جانے لگے تھے جنھیں قبائل کے کئی کئی گروہ مقدس سمجھتے تھے۔ (ان اہم ترین مقامات میں مکہ کا کعبہ بھی تھا)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان متبرک مقامات

پر عبادت کے مشترک رسوم وآداب میں کثیر تعداد کی موجودگی کی وجہ سے لوگوں میں مذہبی سربلندی کا ایسا احساس پیدا ہوتا تھا جس کا قبائلی مذاہب پر اور زیادہ ناسازگار اثر پڑتا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا تھا کہ اگرچہ زیارت یا یاترا کے آداب میں مظاہر پرستی کا مزاج اور انسلاکات باقی رہے لیکن متبرک مقام کے مشترک ہونے کا مطلب یہ تھا کہ وہ کسی مشترک معبود کے بھی قائل تھے۔ ایسے بہت سے آثار ہیں جن سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ــ چاہے یہودی اور عیسائی اثرات کے سرایت کرنے کی وجہ سے یا اور اسباب کی بنا پر ــــ عرب میں پہلے ہی ایک خدائے بزرگ کا تصور عام تھا جسے مبہم طور پر اَل اِلٰہ (یا مختصر شکل میں اللہ) کہتے تھے۔

یہ بات اہم ہے کیونکہ یہ گویا ایک ثبوت ہے اس بات کا حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیمات سے پہلے (جیسا کہ تاریخی مماثلت کی بنیاد پر قیاس کیا جا سکتا ہے) تصورات کا ایک ارتقا یا عیسائی۔ لاطینی خیال کے مطابق ایک قسم کا "انجیل سے پہلے انجیل کے تصور کا سامان" موجود تھا۔ لیکن یہ بھی واضح ہے کہ ایک خدائے بزرگ کا تصور ابھی مبہم اور بے ترتیب اور مظاہر پرستانہ اوہام میں الجھا ہوا تھا اور کسی قسم کے اخلاقی یا غایاتی تصورات یا حیاتِ آیندہ کے تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وجہ سے جو انقلاب آیا وہ یہ تھا کہ آپ نے خدا کے تصور کو ان فطرتی الجھاؤں سے پاک صاف کر دیا اور اُسے نہ صرف ایک خدائے بزرگ کے تصور کی صورت میں پیش کیا بلکہ اُسے خدائے واحد کے تصور میں بدل دیا۔ مزید یہ کہ اُسے آسمان وزمین کا اور ان میں جو کچھ ہے، جس میں انسان اور جن بھی شامل ہیں، سب کا خالق ہونے کا تصور دیا، ساتھ ہی یہ تصور بھی دیا کہ وہی داورِ مطلق بھی ہے جس کے سامنے کُل جن والنس اپنے اپنے اعمال کے جوابدہ ہیں۔

اس طرح ایک ہی وار میں عربوں کا مذہبی افق تمام مرئی، ارضی یا شخصی اشیاء سے پاک صاف ہو کر ایک غیر مرئی، قوی اور ہستی مطلق کے تصور کی وجہ سے بلند و وسیع ہو گیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کافی نہ تھا۔ خدا کی ہستی کا ایسا تصور جو ہر شے سے اتنی بلند ہو عربوں

نے اس سے پہلے کبھی اس کا تصور بھی نہیں کیا تھا۔ ایسے تصور کو اس بلندی پر قائم رکھنے کے لئے گویا اتنے ہی بلند مذہبی تصورات اور رویوں کے سہارے کی ضرورت تھی حقیقت میں ہر عظیم مفکر کی طرح حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سامنے یہی بنیادی مسئلہ تھا۔ ایک قوم کی پوری مذہبی زندگی اور فکر کی نئی تشکیل کا مسئلہ تھا۔ اور اسی نئی تشکیل کی ضرورت صرف دوسرے عرب باشندوں ہی کے لئے نہیں تھی بلکہ یہ بنیادی طور پر خود آپؐ کے لئے بھی ضروری تھی۔ بہرحال ان کے اپنے معاملے میں یہ نئی تشکیل اوپر سے نیچے کی طرف ہوئی یعنی انھوں نے نئی تشکیل کا یہ کام اللہ کے اس تصور سے شروع کیا کہ وہ حاکم اعلیٰ اور خالق اور قادر مطلق ہے، اور پھر انھوں نے بتدریج ایسی ضروری منازل کو وجدانی طور پر قیاس کر لیا جن کے ذریعے ان کے عرب پیرو اوپر کی طرف منزل بہ منزل چل کر آخرکار ان کے معتقدات میں پوری طرح شریک ہو سکتے تھے۔

قرآن مجید مذہبی فکر کی نئی تشکیل کے اس طریق عمل کی روئداد بھی ہے اور ذریعہ بھی۔ اس کے دو پہلو تھے؛ ایک وہ منفی پہلو جس میں عبادت اور عقیدے میں سے مظاہر پرستی کے تمام انسلاکات کا قلع قمع کر دینا شامل تھا، دوسرا پہلو تھا اس کے بدلے کائنات اور اس میں جو کچھ ہے اس کی ایک مثبت توحید پرستانہ تعبیر پیش کرنا۔ قرآن مجید کی تعلیمات میں ان دونوں پہلوؤں کی حد تک الگ الگ نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ جانوروں کی خاص خاص قسموں کو (کسی کے نام سے) "منسوب" کرنے یا فال نکالنے کے لئے تیر چلانے کی ممانعت واضح طور پر پہلے پہلو کی مثالیں ہیں۔ دنیا کے مخلوقِ خدا ہونے پر زور دوسرے پہلو کی غالباً سب سے سچی مثال ہے۔

لیکن زیادہ تر یہ دونوں پہلو ایک دوسرے میں گھل مل گئے ہیں۔ اس مضمون کے حصۂ اول میں جو بحث کی گئی ہے اس کے پیش نظر یہ نہ صرف نظری عمل تھا بلکہ صحیح معنی میں مؤثر بھی تھا۔ دوسرے مذہبی مبلغین کی طرح حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے ہم وطنوں کے ذہنوں پر تصورات کا ایک نیا اور انوکھا نقش بٹھانے کی کوشش میں اپنی قوم والوں کی مذہبی رمزیت برقرار رکھی۔ یہ اُن لوگوں کا ایسا ورثہ تھا جس

سے ان کی تخئیلی قوتوں کو تقویت ملتی تھی۔ لیکن آپؐ نے اس رمزیت کو مظاہر پرستی کے قالب کی بجائے وحدانیت کے قالب میں ڈھال دیا۔

قرآن مجید میں 'برکت' کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس سلسلے میں اس سے خاص طور پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ اسم صیغۂ واحد میں کہیں استعمال نہیں ہوا، ہمیشہ صیغۂ جمع میں آیا ہے اور خود خدا کو 'برکت' کا واحد اور براہ راست سرچشمہ بتایا گیا ہے۔ یہی صورت حال اس کے ہم اصل الفاظ کی ہے جیسے خدا کی حمد و ثنا میں لفظ 'تبارک' کا بکثرت استعمال، خدا کا اشخاص یا اشیا کو 'برکت' دینے کے لئے فعل معروف کے طور پر لفظ 'برکت' کا استعمال، جن اشخاص یا اشیا پر خدا کی 'برکت' نازل ہوئی ہے یا جن کو 'برکت' دینے کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے، ان کی توضیح کے لئے صفت فعلی کے طور پر لفظ 'مبارک' کا استعمال۔ 'برکت' کی کسی بھی ایسی قسم کے وجود سے باقاعدہ انکار کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس کا ماخذ خدا کے علاوہ کوئی اور ہو (کیونکہ اگر ایک مرتبہ برکت کا تصور اللہ کے تصور سے کمر بستہ ہو کر فکر و احساس میں جاگزیں ہو جائے تو اسے کسی دوسرے قسم کے تصورات کے ساتھ وابستہ کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا۔

اس کے ساتھ ہی جنّات کے تصور کی نئی تعبیر کا معاملہ ہے۔ نہ اُن کے وجود سے انکار کیا گیا ہے نہ ان کی بدطینتی سے۔ لیکن انھیں خود مختار اور نامعقول طاقتیں قرار نہیں دیا گیا، انھیں خدا کی مخلوق قرار دیا گیا ہے اور چاہے ان کے افعال آدمیوں کو کتنے ہی انوکھے اور ناقابل تشریح کیوں نہ معلوم ہوں وہ خدا ہی کی مشیت کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ ان کو 'شیاطین' کے مماثل قرار دے کر گویا انھیں معقولیت کی حدود میں لے آیا گیا ہے اور اس طرح گویا وہ اُن پُر اسرار آفتوں اور مصیبتوں کا جو آدمیوں پر نازل ہوتی ہیں ہمہ گیر مشیت خداوندی سے کسی نہ کسی طرح رشتہ جوڑ کر ان کو معقولیت کا رنگ دے دیتے ہیں۔

لیکن مذہبی رمزیت کی یہ نئی نسبت قائم کرنے کی سب سے زیادہ جانی

پہچانی اور بدیہی مثال مکہ معظمہ کی زیارت کا سفر ہے۔ اسے سب سے کامیاب مثال بھی کہہ سکتے ہیں۔ مظاہر پرستی سے وابستہ 'برکت' کے تصور اور جنات پر غیر معقول انداز میں یقین قرآن مجید کی تعلیمات اور اثرات کے باوجود باقی رہے لیکن ساری شہادتوں سے اس بات کی تصدیق ہوجاتی ہے کہ زیارت کے سفر میں اور اس کے سارے آداب ورسوم میں سب کے سب شریک ہونے والے پرجوش عقیدت سے اللہ ہی کی عبادت کرتے تھے۔ البتہ یہ ضرور تھا جیسا کہ مشہور سیاح ابن جبیر نے پہلے ہی کہا ہے کہ تمام عبادت کرنے والوں کی افہام وتفہیم میں اور انھیں پورا کرنے میں بہرحال فرق ہوتا ہے۔ لیکن ان سے ان کے مقصد کی یگانگت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہ مثالیں پورے قرآن مجید کے طریق کار کی نمایندہ مثالیں ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ) مظاہر پرستی کے عادتی خیالات کی طرح اہل مکہ کے تاجرانہ خیالات اور اداروں اور زراعت کے جو جو طریق عمل تھے ان کو کس طرح تسخیر کرلیا جاتا ہے اور کس طرح انھیں ایسے ذرائع میں بدل لیا جاتا ہے کہ ایک قادر مطلق ہستی میں یقین اور محکم ہوجائے۔ لیکن اس خیال سے کہ اس یقین کی تاثیر انگیزی میں کمی نہ آجائے یہ بھی اتنا ہی ضروری تھا کہ کوئی ایسی کمی نہ رہ جائے جس سے ہستی مطلق کی نوعیت کے بارے میں کوئی ذہنی انتشار یا اختلاف پیدا ہو۔ سامی ذہن جس کے رویے یونانی فکر کی روایات سے متعین ہوتے ہیں ایسی بااختیار طاقت بجائے فطری قانون میں ڈھونڈ نکالتا ہے اور پھر اسے مذہبی وجدان کے ذریعہ قانون خداوندی کے برابر قرار دے دیتا ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وجدانی بصیرت تو ایسے فلسفے کی پابند نہیں تھی۔ انھوں نے اشارۃً فطری قانون کے ہر اک تصور کو رد کر دیا اور بااختیار قوت کا تصور ایک ایسے قادر مطلق خدا کی شخصیت کے تصور میں پیش کیا جس کی قدرت میں کوئی شریک نہیں جو 'لاشریک لہٗ' ہے یعنی جو واحد ہے اور اس کی کارفرمائی میں کوئی شریک اور مانع نہیں۔ یہ بات کہ خود حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس بات کو نہایت اہم سمجھتے تھے اس سے ظاہر ہے کہ

قرآن مجید میں 'شرک'، یعنی صرف عیسائی تثلیث ہی کی نہیں بلکہ خدا سے کوئی بھی رشتہ منسوب کرنے کے گناہ کی اتنی نمایاں طور پر مذمت کی گئی ہے، اور یہ ٹھیک ہی ہے کیونکہ اگر ایک مرتبہ ان تعلیمات کو تسلیم کر لیا جائے تو عبادت کی تمام قابل تصور تشکلیں مثلاً ستارہ پرستی، بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔

لیکن یہ تو محض ابتدا ہوتی ہے۔ ایک با اختیار شخصی خدا میں خدا میں عقیدہ کو مذہبی رسم کی نئی نسبت قرار دے کر اور مانوس تصورات کے لئے نئے پس منظر فراہم کر کے اور محکم کیا جا سکتا ہے۔ یہ مماثل تصورات کی تعمیر کے لئے پاڑ کا کام دیتے ہیں۔ اس طرح صرف مماثل رویوں کے لئے پاڑ بندی کا کام باقی رہ جاتا ہے۔ وہ ڈر اور خوف جو مظاہر پرستانہ مذہب کی اصل بنیاد سے پیوستہ معلوم ہوتے ہیں انھیں مذہبی خوف میں تبدیل کیا جا سکتا ہے لیکن خوف اور اس احترام کے درمیان جس کا نتیجہ سچا تقویٰ ہوتا ہے ایک ایسا تغیر ہو جاتا ہے جسے پیدا کرنا آسان نہیں ہوتا۔ اسے الفاظ میں پیش کرنا بھی مشکل ہے لیکن اس کی توضیح تقریباً اس طرح ہو سکتی ہے کہ احترام میں ڈر کے علاوہ دو اور باتیں درکار ہیں: ایک تو خدا کی ذات میں خیر محض ہونے کا احساس اور دوسرے خدا سے ایک ذاتی تعلق کا احساس۔

اس معاملے میں بھی حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بڑی خود اعتمادی سے پرانی مظاہر پرستانہ اصطلاحات سے کام لیا اور ان کی نئی تعبیر کی۔ اصلاً 'تقویٰ' کے معنی تھے ایسی باتیں کر کے معبود کے غضب سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنا جن سے وہ خوش ہو، اور قرآن مجید میں اس کا فعل 'اتقا' اسی مفہوم میں موجود ہے۔ ابھی تک یہ نہیں معلوم کہ مذہبی اصطلاح کے طور پر استعمال ہونے سے پہلے ان لفظوں کا ارتقا کیسے ہوا، لیکن شروع زمانے ہی میں جب سورۃ ۹۶ آیت ۱۲ نازل ہوئی اس میں اس لفظ کے موجود ہونے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک مروجہ اصطلاح تھی۔ لہذا امکان یہ ہے کہ 'تقویٰ' میں پہلے ہی مذہبی خوف کا مفہوم پیدا ہو چکا تھا۔ خود حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) روز جزا کو اور نار جہنم کے خوف کو اس کی اساس سمجھتے تھے، اور انھوں نے

مذہبی زندگی میں اس کی بنیادی حیثیت پر جو زور دیا ہے وہ بعد کی نسلوں کی فکر میں اس کی اہمیت سے ظاہر ہے۔ لیکن اگرچہ تقویٰ کا تصور دوزخ کے خوف سے کبھی علٰحدہ نہیں ہوا، قرآن مجید کی بعد کی سورتوں میں یہ لفظ تقدس کے وسیع معنوں میں بھی آیا ہے اور دو خاص طور پر معنی خیز آیات (سورۃ ۵ آیت ۳، اور سورۃ ۸ ۵ آیت ۱۰) میں خدا سے وہ رشتہ ظاہر کرنے کے لئے جس کا نتیجہ اپنی رضامندی سے فرمانبرداری کی شکل میں نکلتا ہے اور جو تمام اچھے کاموں کا جذبہ پیدا کرتا ہے، اسے 'بر' (کے تصور) سے ملا دیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں خدا کے خیر محض ہونے پر جو زور دیا گیا ہے اور جو صریحاً یا اشارۃً 'برکت' کی مانوس اصطلاح کے تصور سے وابستہ ہے وہ اتنی بدیہی بات ہے کہ اس کی مثال دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن محض ذہنی رضامندی ہی کافی نہیں ہوتی خدا کے خیر محض ہونے کا احساس اتنی شدت سے ہونا ضروری ہے کہ اس سے ممنونیت کا جذبہ پیدا ہو۔ ممنونیت و خوف الٰہی کے احساسات ایک صاحب ایمان کی زندگی میں اسی وقت حقیقی موثرات بن سکتے ہیں جب ان میں اتنی شدت ہو کہ وہ اس کے فکر و خیال سے علیحدہ ہی نہ ہو سکیں، اسی لئے زندگی کے ہر لمحے، ہر مرحلے اور ہر حالت میں 'ذکر' کے حکم پر اتنی تاکید اور اس کی اتنی تکرار کی گئی ہے، اور چونکہ مقررہ اوقات پر پابندی سے مخصوص جسمانی حرکات و سکنات سے ایک جوش و سرور پیدا ہوتا ہے اس لئے اس سے عوام الناس کے لئے 'ذکر' کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ اور شاید اس کی ضرورت بھی ہے۔ اسی لئے 'تقویٰ' اور 'بر' دونوں میں رسمی عبادت کی بروقت ادائیگی یعنی 'صلوٰۃ' شامل ہے۔

رکوع و سجود میں نظم و تربیت کا جو پہلو ہے اس کی اہمیت اکثر جتائی جاتی ہے اور اور اسے نظرانداز بھی نہیں کرنا چاہیئے، لیکن ترتیب یا ڈسپلن کی اہمیت بذات خود اتنی نہیں ہے جتنی اس بات کی جس کا یہ ایک ذریعہ ہے۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ 'صلوٰۃ' کا سب سے اہم حصہ صرف وہی حصہ ہے جسے (نماز کے) رسمی آداب کے بیان

میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یعنی چپ چاپ لَو لگانے اور تضرع کے وہ چند لمحے جو رکوع و سجود کے بعد کے ہوتے ہیں۔ موخرالذکر گویا جسم کی ایسی حرکات جو عبادت کرنے والے کے دل میں عجز و نیاز کے جذبے کا نقش بٹھا کر اُسے خدا سے ہمکلام ہونے اور اس طرح گویا اس ذاتی تعلق کے قائم کرنے کا موقع فراہم کر دیتے ہیں جو اس کی ساری فکر کو بدل کر رکھ دیتا ہے اور اس کے سارے افعال پر حاوی ہو جاتا ہے۔

وہ رویّہ یا مزاج جو اس رشتہ سے پیدا ہوتا ہے اُسے 'بِر' کہتے ہیں۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جن اہم ترین اصطلاحوں کو نئی اہمیت دی ہے، 'بِر' اُن ہی میں سے ایک ہے۔ غیر مذہبی سیاق میں یہ مادّہ پدری اور فرزندانہ رشتے کو ظاہر کرتا ہے جس میں اُنسیت، فرمانبرداری اور وفاداری کے رویّے شامل ہیں۔ دوسرے پیغمبروں کی طرح حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے بھی سچے یقین کی کسوٹی چال چلن اور اعمال ہی ہیں۔ یوں تو قرآن مجید میں نیک اعمال کی بار بار تاکید کی گئی ہے لیکن پھر بھی سورہ ۲ آیت ۱۷۷ میں 'بِر' کی جو جامع تعریف کی گئی ہے وہ بھی اس کا قطعی ثبوت ہے یعنی (اس کا مطلب ہے) نہ صرف خدا، روز قیامت، ملائکہ، کتاب اللہ اور پیغمبروں پر ایمان (لانا ضروری ہے) بلکہ خدا کی محبت میں سب سے نرمی سے پیش آنا، عبادت (نماز) میں ثابت قدم رہنا، عہد و پیمان پر قائم رہنا، تمام مصائب میں صبر و استقلال سے کام لینا۔ یہ ہیں وہ صفات جو سچے مومن اور سچے خدا ترس آدمیوں کی پہچان ہیں۔ اس طرح 'بِر' سچے ایمان کی سب سے اعلیٰ منزل ہے۔ یہ وہ منزل ہے جب مومن خدا کو اپنے تمام فکر و عمل اور قول و فعل میں حاضر و ناظر محسوس کرنے لگتا ہے۔

تو یہ ہے وہ پیغام جو قرآن مجید نے مسلمانوں کی پہلی نسل کو اور اس کے بعد اب تک کی تمام نسلوں کو دیا ہے۔ یہ خدا سے براہِ راست تعلق کے زندہ تجربے کی ایک روداد ہے۔ فکر و خیال اور زندگی کے عام معاملات دونوں کے اعتبار سے، اور یہ ایک حکم بھی ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی میں کس طرح ایسا نظم و ضبط پیدا کرے کہ وہ اس حکم کی بجا آوری میں شریک رہ سکے، صرف عقل و ذہانت کے ذریعے ہی نہیں بلکہ دل و جان

سے اس کی ہدایتوں پر چل کر اس کی تعلیمات کے اصل مفہوم و منشا کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ ہر مسلمان کی آرزو یہ ہوتی ہے کہ اُسے کچھ نہ کچھ ویسی ہی وجدانی بصیرت اور تجربہ حاصل ہو جائے جو خدا کے محبوب ﷺ کو حاصل ہوا تھا۔ اُس کے اِس عقیدہ کی وجہ سے کہ قرآن مجید کا حرف حرف خدا کا کلام ہے اس کی نظروں میں اِس کے ہر ہر فقرے کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔ اور اگر یہ عقیدے کا جز و نہ بھی ہوتا تب بھی مذہبی تحریک اور بصیرت کے ایک زندہ ماخذ ہونے کے اعتبار سے اس کی نظر میں اس کی جو اہمیت ہے اس پر مشکل ہی سے کچھ اثر پڑتا۔

اس نقطۂ نظر کے مطابق (جو کہ بنیادی ہے) حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیمات کے ماخذ کا سوال، جس میں مغرب کے عیسائی اور یہودی علماء اتنی دلچسپی لیتے ہیں، خارج از بحث ہے۔ متبحر یہودی علماء نے مثالیں دے دے کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ مقولے جو چاروں حواریوں کی کتابوں میں حضرت عیسیٰؑ سے منسوب ہیں ان میں سے بہت سے یا اکثر ایسے ہیں جو یہودیوں کے عظیم فقہاء میں سے کسی نہ کسی کے اقوال کے طور پر عبرانی تحریروں میں موجود ہیں۔ لیکن ان کے یہ ثابت کر دینے سے بھی اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ ابتدائی عیسائی فکر کی تشکیل یہودیت کی فکر سے بالکل الگ اور ممتاز ہے۔ اسی طرح اسلام نے چاہے اپنے سے پہلے کے کوئی بھی مذہبی تصورات اپنے میں شامل کر لئے ہوں اس سے بھی اس حقیقت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان مذہبی رویوں سے جن کا اظہار قرآن مجید میں ہوا اور جنھیں قرآن مجید میں وسیلہ بنایا گیا ہے، اسلام کی فکرِ مذہبی کی تشکیل کا امتیاز نمایاں ہے۔

یہ بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ قرآن مجید اس معنی میں دینیات کی کتاب نہیں ہے کہ دینیات کائنات کی ایک ایسی عقلی فلسفیانہ تعبیر ہوتی ہے جو مذہبی وجدان کی باتوں پر مبنی ہو یا اُسے اس کے مطابق بنا لیا گیا ہو۔ حقیقت میں وجدان کا بذات خود مطلب یہ ہے کہ اس میں کائنات کی ایک تعبیر موجود ہے، لیکن یہ ایک ایسے روشن ضمیر کا براہ راست مشاہدہ ہوتا ہے جس کے سامنے دنیوی نظام کے اصول (جنھیں قرآن مجید میں الحکمۃ

کے نام سے موسوم کیا گیا ہے) اپنے آپ کو ٹھوس مادی شکلوں یا رموز و علائم کے ایک سلسلے کی شکل میں ظاہر کر دیتے ہیں۔ اور ان کا استعمال مادی واقعات سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ وجدانی ذہن فلسفی کی طرح یہ سوال نہیں اٹھاتا کہ "خیر، صداقت یا حُسن کیا ہے؟" وہ تو یہ جتاتا ہے کہ "ان مخصوص حالات میں فلاں عمل اچھا ہے اور فلاں عمل بُرا، یہ مناسب ہے اور یہ نامناسب"۔ قرآن مجید اسی لئے بنیادی طور پر مذہبی تخئیل کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے اور صرف بعد میں عقل کو۔ لیکن جیسا کہ اس مضمون کے پہلے حصّے میں کہا گیا تھا یہ سچ ہے کہ بعد کے علماء نے باقاعدہ اسلامی دینیات کو فروغ دے دیا تھا لیکن اس کے باوجود مسلم برادری کی بڑی جماعت ان قوموں پر مشتمل تھی جن پر مذہب کی صداقتوں کے بارے میں کسی بھی عقلی و استدلالی بات کی کمیت اور نزاکت کے مقابلے میں وجدانی اندازِ نظر کا کہیں زیادہ شدید اور کہیں جلدی اثر ہوتا تھا۔

بہرحال چونکہ پورے مذہب کا رشتہ بنیادی اعتبار سے تخئیلی زندگی سے جڑا ہوا ہوتا ہے اس لئے حواس اور جذبات کو کسی نہ کسی طرح متاثر کئے بغیر یہ آدمی کے دل تک نہیں پہنچ سکتا۔ اگر حواس مستعد نہ ہوں اور مذہب کی رسوم اور رموز و علائم آدمی میں جذباتی ردعمل نہ پیدا کر سکیں تو مذہب کا وجود اذعانی اور اخلاقی تعلیمات کے ایک دستاویزی مجموعے کے طور پر تو قائم رہ سکتا ہے لیکن اس میں روح (کی بالیدگی) اور بصیرت کے سامان کی کمی رہے گی۔ آرٹ کی حیثیت مذہب کی ادنیٰ کنیز ہی کی سی نہیں بلکہ اس کے سب سے بیش قیمت اور متبرک خزانے کے محافظ کی سی ہے۔

یہی بات مسلمان پر بھی صادق آتی ہے۔ قرآن مجید میں انسانوں کے دلوں کو متاثر کرنے اور ان کی زندگیوں کو ایک سانچے میں ڈھالنے کی جو طاقت ہے وہ محض اس کے اصول اور وعظ و پند کے مضامین سے نہیں بلکہ اس کے الفاظ کے ایک صاف اور قوی در و بست سے ہے۔ انجیل کے عہد نامۂ عتیق کے حصوں کی طرح اس کی زبان شاعری کی زبان ہے، اگرچہ یہ بحر و قافیہ کے خارجی لوازم کی پابند نہیں ہے، اگر شاعری کا مطلب ہے الفاظ کی تقریباً ایسی ساحرانہ ترتیب کہ وہ انسان کے

[redacted]

دل و دماغ میں جھنکار پیدا کرتے رہیں اور چشم دل کے سامنے تصورات کے سلسلہ ہائے دراز کھولتے رہیں اور روح میں ایسا ترفع پیدا کرتے رہیں جو اسے مادی دنیا کی سطح سے بلند اور ایک دم نورافشانی کر کے اسے منور کر دیں تو مسلمان کے لئے قرآن مجید ایسی ہی چیز ہے۔ یہ بات کہ یہ محض قیاس آرائی نہیں ہے نہ صرف ذاتی تجربے سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس حقیقت سے بھی کہ قرآن مجید کے 'اعجاز' یا بے مثل ہونے یا اس کے معجزہ ہونے کے عقیدے کی بنیاد فنکارانہ اور جمالیاتی کیفیات پر بھی اتنی ہی ہے جتنی اس کے اصلی مضامین (یا مواد) پر۔

مسلمانوں میں لسانی حسن کاری سے اثر پذیری کا جو مادّہ ہے، میں نے کسی اور موقع پر اس کے ماخذ کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور یہاں اس کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ یہاں اس میں ایک بات کا اور اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح عیسائی کلیسا نے اپنی رسوم عبادت کی ادائیگی کے وقت جذبات میں جوش بڑھانے کے لئے موسیقی کا سہارا لیا ہے اسی طرح اسلام نے بھی قرآن مجید کی تخئیلی اور جذباتی اپیل میں شدت پیدا کرنے کے لئے خوش الحانی کے ساتھ قرآن مجید کی قرأت کے فن کو پروان چڑھایا ہے۔ دونوں مذہبوں کے غنائی فنون میں جو فرق ہے وہ اتنا نمایاں ہے کہ وہ ایک دلچسپ تجزیئے کا موضوع بن سکتا ہے، لیکن اس میں یہ حقیقت نہیں بھلانی چاہیئے کہ دونوں کا مقصد بالآخر ایک ہی ہے۔

اس بات پر تعجب نہیں ہونا چاہیئے کہ مسلمانوں کو کسی اور مقدس کتاب میں یہ شاعرانہ اور جذباتی کیفیت، وجدانی بصیرت کو قائم رکھنے اور اسے تقویت دینے کی یہ طاقت اور ذہن و روح کی ایسی پرواز محسوس نہیں ہوتی جو مادی دنیا کے گریزاں مظاہر کے پیچھے کارفرما حقیقت کو مادی تجربے کی شکل میں اپنی گرفت میں لے لے۔ پھر بھی سب کچھ نہیں ہے۔ انسانی محبت و انس کے نازک جذبات کے ذریعے قرآن مجید کی تعلیمات کی عقلی اعتبار سے اور اور اس کی زبان کی تخئیلی اعتبار سے تکمیل کرنے کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے ساتھ لازمی طور پر منسلک خود حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سیرت بھی ہے۔

حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے مسلمانوں کی وابستگی کتنی محکم ہے اور اس کے کیا کیا اثرات ہیں ان کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا مشکل ہے۔ پیغمبر کی تکریم تو ایک قدرتی اور لازمی بات تھی خود ان کے زمانے میں بھی اور ان کے بعد کے زمانے میں بھی، لیکن یہ رویہ تکریم سے بڑھ کر ہے۔ صحابیوں کے دل میں آپؐ کے لئے جو تعریف و توصیف اور محبت کے شخصی جذبات پیدا ہوئے ان کی گونج صدیوں کے فاصلے سے گذر کر اب تک باقی ہے اور یہ اس وجہ سے ممکن ہوا کہ مسلم قوم نے ایسے ذرائع اختیار کئے جن سے ہر نسل میں ان جذبات کو از سر نو ابھارا جا سکے۔

ان ذرائع میں سب سے پرانا ذریعہ نقل حدیث ہے۔ تشریعی اور دینیاتی اعتبار سے "حدیث" نے کیا کیا کام کیا ہے اس کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ اس کے مقابلے میں اس کے اور زیادہ شخصی اور مذہبی پہلو قریب قریب نظر انداز ہو گئے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ حقیقت میں قرآن مجید میں جو قانونی اور اخلاقی ہدایات شامل ہیں ان کے لئے ایک ایسے مستند ماخذ کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کی تکمیل کر دے۔ ایسی معتبر مثالوں کی تلاش ہی کی وجہ سے حضرت محمدؐ کی روزمرہ کی زندگی اور ان کے معمولات کے بارے میں تحقیق کی گئی، (کیونکہ) اگر کسی کو یہ یقین ہو جائے کہ حضورؐ نے یہ بات کہی تھی یا وہ، یہ کیا تھا یا وہ کیا تھا، انھوں نے اِس فعل کو پسند فرمایا تھا یا اُس فعل کو پسند فرمایا تھا، تو اُسے اس طرح ایک بالکل معتبر رہنما مانا جاتا ہے کہ کسی ویسی ہی صورت حال میں کون سا راستہ صحیح ہے جسے اُسے اختیار کرنا چاہیئے۔ اور یہ بھی اتنی ہی سچی بات ہے کہ یہ تلاش ترین عقل یا سیدھی سادی راست روی کی حدود سے بہت آگے نکل گئی اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بالواسطہ فیضان کے عقیدے کا سہارا لے کر دینیاتی اعتبار سے اس پر عقلیت کا رنگ چڑھا لیا گیا۔

لیکن اس کی ابتدا قدرتی نتیجہ تھی صرف تقویٰ اور ذاتی (خلوص و) وفاداری کا، اور فقہ و کلام کے باہر — اور خود ان میں بھی — اس کی ہمیشہ یہی حیثیت رہی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فقہی اور دینیاتی رویوں کے فروغ کے لئے بطور لازمی مفروضے کے یہ ماننا پڑے گا کہ قوم کے افراد میں بالعموم یہ رویہ پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ گمانِ

غالب یہ ہے کہ اس کی بنیاد خود حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی ہی میں پڑ گئی تھی اور اس کے مقاصد میں ایک (بلکہ ممکن ہے کہ اس کا بنیادی) مقصد یہ ہو کہ بحیثیت ایک بشر کے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ہوبہو تصویر اور شخصیت کو محفوظ رکھا جائے اور بعد کی نسلوں کو اُسے منتقل کیا جائے۔ 'حدیث' کے بغیر ہو سکتا تھا کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آپؐ کی شخصیت بعد کے مسلمانوں کے تاریخی اور مذہبی پس منظر کی، اگر بہت دور کی نہیں تو زیادہ سے زیادہ ایک مبہم سی ہستی بن کر رہ جاتی۔ حدیث نے آپؐ کی جیتی جاگتی شخصیت کو ان کی زندگی کی مکمل تفصیلات کے ساتھ بھرپور انداز میں پیش کر کے نہ صرف مسلمانوں کے سامنے انسانی زندگی کا ایسا مکمل ترین نمونہ پیش کر دیا جو انھیں اپنانا چاہیے۔ بلکہ اس سے زیادہ اس نے یہ کیا کہ ان میں آپؐ کے ساتھ ویسا ہی قریبی ذاتی رشتہ قائم کر دیا جو آپؐ کے اولین صحابیوں کا ان کے ساتھ تھا۔ اور یہ رشتہ وہ ہے جو صدیوں کے گزر جانے کے ساتھ ساتھ کمزور نہیں ہوا بلکہ اس میں اور توانائی آئی ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت کو کبھی بھی محض ایک رسمی شخصیت نہیں سمجھا گیا ہے، اور یہ کہنا ہرگز مبالغہ نہیں ہے کہ خدا کے محبوبؐ سے ذاتی رشتے کے احساس سے دلوں میں جو گرمی پیدا ہوتی ہے وہ مسلم عوام میں اور کم از کم سُنّی مسلمانوں میں تو ایک زمانے سے مذہب کا اہم ترین عنصر رہی ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی فکر میں یہ رجحان کتنا قوی رہا ہے اس کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ کتنے متنوع طریقوں سے اس کا اظہار ہوا۔ (اسلام کی) ابتدائی صدیوں میں (قانونی اور دینیاتی حدیثوں میں بے تحاشہ اضافے کے علاوہ) اس رجحان کی وجہ سے عیسائیت بلکہ بدھ مت کی مذہبی روایتوں کی بھی کئی بنیادی باتیں حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر کے حدیث کے سرمایہ کو گرانبار کر دیا گیا۔ لیکن بعد میں مسلمان بزرگوں نے (عقیدت کے) اظہار کے لئے ایسے پیرائے پیدا کر لئے جن میں حدیث کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ آزادی سے کام لیا جا سکتا تھا۔ حدیث

میں کسی قدر قطعیت تھی اور علمیت بھی درکار تھی، اس وجہ سے اس میں ایسی آزادی کی گنجائش نہیں تھی۔ مثلاً خالصتہً ادبی اعتبار سے بہت سی سیرتیں، یا سوانح عمریاں لکھی گئیں، ان میں سے وہ جو خود ہمارے زمانے میں کچھ مشہور مسلمان مصنفین نے لکھی ہیں کچھ کم ممتاز نہیں ہیں، حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پیغمبر ہونے کے دلائل اور شہادتوں اور آپؐ کے 'شمائل' یا شخصیت پر تصانیف، اور پھر نثر و نظم دونوں میں کثیر تعداد میں اور دوسری کتابیں خاص طور پر 'قصیدے'، یا نعتیہ نظمیں جن میں البُصری کا قصیدہ بُردہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔

ان تصانیف میں سے بہت سی مقبول تھیں اور اب بھی مقبول ہیں لیکن مسلم معاشرے کے سارے طبقوں اور حصوں میں ان کی جس قدر نشر و اشاعت ہوئی اور ان کا جو اثر تھا اس سے کہیں زیادہ مقبولیت اور اثر حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شان میں کہی ہوئی صوفیوں کی نعتوں اور مدحیہ نظموں کا تھا، خاص طور پر اُن مناجاتوں کا جو صوفیوں کے ذکر و اذکار کی محفلوں اور مواعظ کا حصہ بن گئی تھیں۔ صوفیوں کی ان مناجاتوں میں سے بہت سی ایسی وجد آور ہوتی تھیں کہ ان کا حُسن دل و دماغ پر چھا جاتا تھا۔ ان کی اس وجد آور کشش کی مثال خود قرآن مجید کی کشش سے دی جا سکتی ہے۔ لیکن اجتماعی جوش و خروش کی فضا میں ان سے کہیں ادنیٰ درجے کی نظموں وغیرہ سے بھی اسی قسم کے اثرات اور جذبات پیدا ہو جاتے تھے۔ صوفیہ نے پوری اسلامی دنیا میں حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ادب و احترام کی پابندی کی جو بنیاد ڈالی تھی اور اُسے جس طرح مقبول بنایا تھا وہ مسلمانوں کے احساسات اور دیندارانہ جذبے سے اتنی مکمل مطابقت رکھتی تھی کہ وہ ان طبقوں میں بھی آج تک باقی ہے جو اب تصوف سے زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ رسمی خاندانی تقریبات کا اختتام آج بھی ایسی مذہبی رسوم اور نظم خوانی پر کیا جاتا ہے جو آپؐ کی شان میں ہو۔ اور سارے مسلمانوں میں ۱۲ ربیع الاول یعنی عید میلاد النبی کے موقع پر پورے جوش و خروش سے ایسی نعتیں پڑھی جاتی ہیں۔ نئی روشنی کے پرستار مسلمان ہوں یا روایت پرست مسلمان، صوفی ہوں یا سلفی،

علماء ہوں یا ایسے مسلمان جو کسی ایسے زمرے میں نہیں آتے، ان سب میں یہ بات مشترک ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ذہنی اور فکری رویوں میں بے انتہا تفاوت ہو لیکن حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عقیدت اور محبت میں وہ سب ایک ہیں۔

بیان ملکیت "اسلام اور عصر جدید" اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ دہلی ۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت : سہ ماہی

۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر : صغریٰ مہدی
قومیت : ہندوستانی
پتہ : عابد ولا۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۵۔ ایڈیٹر : ضیاء الحسن فاروقی
قومیت : ہندوستانی
پتہ : اعزازی ڈائرکٹر۔ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں صغریٰ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم ویقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر : صغریٰ مہدی

۱۹۸۳ء

عمادالحسن آزاد فاروقی

بُدھ مت

گوتم بدھ کی زندگی اور تعلیمات

دنیا کی مذہبی تاریخ میں چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس دور میں کئی ایسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اگر ایران میں زرتشت نے ایک نئے مذہب کی داغ بیل رکھی تو چین میں لاؤتزو اور کنفیوشس نے نئی مذہبی تحریکات شروع کیں۔ ہندوستان میں یہ صدی ایک قومی سطح اور ایک عالمی پیمانے کے دو بڑے مذاہب، جین مت اور بُدھ مت، کی ابتدا کا زمانہ ہے۔

بُدھ مت جو اس وقت بھی ایشیا کے متعدد ممالک میں اکثریت کا مذہب ہے تاریخ کے ایک طویل دور میں اپنے ماننے والوں کی تعداد کے لحاظ سے دنیا کا سب سے بڑا مذہب رہ چکا ہے جس کے دائرۂ اثر میں مغربی ایشیا کو چھوڑ کر ایشیا کا پورا براعظم شامل تھا۔ اس وقت جاپان، کوریا، منچوریا، منگولیا، چین، ویت نام، تھائی لینڈ، برما، تبت نیپال اور سری لنکا میں بُدھ مت ایک زندہ مذہب ہے۔ البتہ تاریخ کی ستم ظریفیوں کی بعض دوسری مثالوں میں یہ حقیقت بھی شامل کی جا سکتی ہے کہ بُدھ مت جو ہندوستان میں پیدا ہوا اور اپنی ابتدائی نشو و نما کے بعد ہندوستان سے نکل کر ایشیا کے دوسرے ممالک میں پھیلا، اس وقت خود اپنے مادر وطن میں ایک زندہ مذہب کی حیثیت سے تقریباً

ناپید ہے۔ بہرحال یہ بات ہندوستان کے لئے قابل فخر ہے کہ اس عظیم مذہب کا بانی ہندوستان کی تاریخ کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے تھا اور ہندوستان سے نکل کر بدھ مذہب جہاں جہاں گیا وہاں لازمی طور سے ہندوستانی تہذیب کے بعض عناصر اور مصطلحات اپنے ساتھ لے گیا۔ اس طرح آج بھی ہم کو ہندوستان کی قدیم کلاسیکی تہذیب وتمدن کے جواہر ریزے مشرق بعید، جنوبی ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کے مقامی تمدن میں الگ چمکتے ہوئے نظر آجاتے ہیں۔

گوتم بدھ کی پیدائش کے وقت تک ہندوستان میں آریہ تمدن کسی ایک بڑی اور وسیع علاقے پر مشتمل حکومت کو جنم نہیں دے سکا تھا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس سے بہت پہلے سے آریہ قوم کے افراد قبائلی نظام کو کسی حد تک ترقی دے کر ملک میں چھوٹی بڑی مختلف ریاستیں قائم کر چکے تھے۔ ان ریاستوں میں تقریباً نصف بادشاہتیں اور نصف جمہوریتیں تھیں۔ شمالی ہندوستان میں موجودہ نیپال اور اترپردیش کی سرحد پر واقع شاکیہ ریاست بھی ایک جمہوریت تھی جو اپنی محدود طاقت کے باعث کوشالا کی بادشاہت کی باجگذار تھی۔ شاکیہ جمہوریت میں اسی شاکیہ نام کا سورج بنسی چھتری خاندان برسر اقتدار تھا جس کی سرداری سدّودھن کے ہاتھ میں تھی اور یہی شاکیہ قبیلے کے سربراہ سدّودھن، گوتم بدھ کے والد تھے۔

۶۲۳ء قبل مسیح میں جبکہ سدّودھن کی رانی مہامایا شاکیوں کی راجدھانی کپل وستو سے اپنے میکہ دیودہا جارہی تھیں، راستے میں لُنبنی باغ میں گوتم بدھ کی ولادت ہوئی۔ اس واقعہ کے ۳۱۶ سال بعد اشوک نے اس جگہ ایک پتھر کا ستون نصب کرا کے (جو آج تک موجود ہے) اس کی تاریخی حیثیت کو مستند اور مسلّم بنا دیا ہے۔ البتہ بعض کرامتیں اور معجزات جو بدھ مت کی روایات میں گوتم بُدھ کی پیدائش کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں وہ بدھ مت کی مذہبی روایت کا حصہ ہیں اور ان کی تاریخی حیثیت کے بارے میں ہم اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی نوع کی یہ روایت ہے کہ گوتم بدھ کی پیدائش کے بعد جن کا اصلی نام گوتم سِدھارتھ رکھا گیا تھا، ان کے والد کے دربار میں ایک جوتشی پنڈت

آیا اور اس نے بچہ کا زائچہ دیکھ کر یہ پیشین گوئی کی کہ بڑا ہو کر یہ بچہ یا تو ایک بہت مشہور سنیاسی یا ایک بہت بڑا بادشاہ بنے گا۔ اس پیشین گوئی سے متاثر ہو کر گوتم بدھ کے والد راجہ سدّودھن نے جو قدرتی طور پر گوتم بدھ کو ایک بہت بڑا بادشاہ دیکھنا چاہتے تھے، ایک بہت محفوظ محل میں بیٹے کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ دنیا میں رائج مختلف خیالات اور اثرات میں سے بعض سنیاس اور ترک دنیا کی طرف بھی رہنمائی کر سکتے تھے جس کا کہ ان دنوں ہندوستان میں کافی چرچا ہو چلا تھا اس لئے ان سے محفوظ رکھ کر اگر محل کے ماحول میں گوتم بدھ کی پرورش کی جائے تو ان کے سنیاسی بننے کے خطرے کو ہمیشہ کے لئے ٹالا جا سکے گا۔ چنانچہ اس مقصد کے لئے راجہ سدّودھن نے الگ ایک محل بنوایا جس میں سیر و تفریح اور دل بہلانے کے تمام مشغلے فراہم تھے۔ اس طرح اس محل میں کنیزوں، باندیوں اور خدمت گاروں کی ایک فوج کے درمیان شاہزادہ گوتم سِدّھارتھ کی پرورش شروع ہوئی۔

راجہ سدّودھن کی پوری کوشش یہ تھی کہ کسی طرح راجکمار کو رنگ رلیوں، سیر و تفریح اور مختلف مشاغل میں اُلجھائے رکھا جائے یہاں تک کہ وہ حکومت کا کاروبار سنبھالنے کی عمر تک پہنچ جائیں۔ اس وقت حکومت کی ذمّہ داریاں ان کے سر ڈال دی جائیں جو ساری عمر کے لئے ان کو مشغول کرلیں گی۔ لیکن روایات کے مطابق شہزادہ گوتم کو بہلائے رکھنے کی یہ تمام کارروائیاں ان کی طبیعت کو بدلنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ عمر کے ساتھ ساتھ شہزادے سِدّھارتھ کے اندر غور و فکر، سنجیدگی اور احساس کی تیزی جیسی خصوصیات بڑھتی جا رہی تھیں جو راجہ سدّھودھن کو مستقل تشویش میں مبتلا رکھتی تھیں۔ چنانچہ شہزادہ گوتم کو مزید پابندیوں میں اُلجھانے کے خیال سے ۱۶ سال کی عمر میں ہی ان کی شادی ان کے ننھیال کی ایک تقریباً ہمعمر راجکماری یشودھرا سے کر دی گئی۔ لیکن ان تمام انتظامات کے باوجود شہزادہ گوتم کو زندگی کی سطحی دلچسپیاں اپنی طرف نہ کھینچ سکیں۔ ان کے دل میں حقیقت کو جاننے اور زندگی کے راز سربستہ کو کھولنے کی ایک آرزو تھی جو وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ایک مستقل خلش میں تبدیل

ہو گئی۔ اپنی اسی تلاش و جستجو کی خلش سے مجبور ہو کر نوجوان شہزادہ گوتم نے ایک رات اپنے رتھ بان کو مجبور کیا کہ راجہ سدودھن کے حکم کے خلاف وہ ان کو اپنے رتھ پر بٹھا کر محل سے باہر شہر میں لے چلے۔ در حقیقت زندگی کے حقائق سے دور محل کی بناوٹی اور پُر تکلف زندگی میں دہتے رہنا اب شہزادہ گوتم کے لئے ناقابلِ برداشت ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جو واقعات پیش آئے ان کو بہت سی روایات میں مختلف انداز سے پیش کیا گیا ہے اور مختلف بودھ مصنفین نے ان کی مختلف تعبیرات کی ہیں۔ ان واقعات میں حقیقت اور افسانے میں امتیاز کرنا سر دست ہمارے لئے مشکل ہے۔ بہرحال اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ زندگی کو اس کے حقیقی رنگ میں دیکھ لینے کے بعد شہزادہ گوتم جو کہ ایک تیز ذہن اور گہرے احساس کے مالک تھے کسی غلط فہمی میں نہیں رہے۔

روایت کے مطابق ان کی ایک سے زائد شب نوردیوں کے دوران ایک بوڑھے ایک بیمار اور ایک جنازے کے مشاہدے نے شہزادہ گوتم پر زندگی کی بے ثباتی اور اس کا غیر محفوظ اور غیر اطمینان بخش ہونا واضح کر دیا۔ ان ابوس کن انکشافات کے بعد ایک سنیاسی کی زیارت نے جس کا پُر سکون اور مطمئن چہرہ اس کے کسی اندرونی دولت سے مالا مال ہونے کی شہادت دے رہا تھا شہزادہ گوتم کو زندگی کی اس گورکھ دھندے سے نجات کی جد و جہد کا راستہ بھی بتا دیا۔ ان مشاہدات کے بعد محل میں شہزادہ گوتم کی زندگی گہرے غور و فکر اور ایک مستقل داخلی کشمکش سے عبارت تھی۔ کچھ عرصہ بعد ان کے پہلے لڑکے راہل کی پیدائش نے اس کشمکش کا خاتمہ کر دیا۔ انھوں نے یکلخت یہ طے کر لیا کہ اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنانے میں مزید تاخیر کرنا ان کے لئے مزید بندھنوں میں پھنستے جانے کا سبب بنتا جائے گا۔ چنانچہ جس دن ان کے بیٹا پیدا ہوا اسی رات جبکہ سارا محل نیند کی آغوش میں تھا اپنے نومولود بیٹے اور بیوی پر آخری نظر ڈالتے ہوئے اپنے رتھ بان کے ساتھ رتھ پر سوار ہو کر شہزادہ گوتم شہر کے باہر جنگل کی سرحد تک پہنچ گئے۔ جنگل کے کنارے پہنچ کر شہزادہ گوتم نے اپنا شاہی لباس اور سارے شاہی لوازمات اپنے رتھ بان کے سپرد کئے اور خود ایک چرواہے سے اُس کا لباس مانگ کر پہنا اور زندگی کے ہر تعلق اور آسائش کو الوداع کہہ کر جنگل

کی تاریکیوں میں کھو گئے۔ اس عظیم سنیاس کے وقت شہزادہ گوتم کی عمر ۲۹ سال کی تھی۔

سنیاس اختیار کرنے کے بعد پہلے گوتم سدھارتھ نے اپنی روحانی تشنگی کا علاج رائج الوقت علوم کے حصول سے کرنے کی کوشش کی۔ اس مقصد کے لئے وہ اُس وقت کے ایک مشہور عالم الارا کلاما کے پاس پہنچے اور اس سے رائج علوم کی تحصیل کی۔ جب اس مشہور عالم کا تمام علم بھی ان کی تشفی کے لئے کافی نہیں ہوا تو وہ اُس وقت کے ایک اور بڑے عالم اُدکا رام پتر کے پاس گئے اور اس کے علم سے بھی پورا استفادہ کیا، لیکن جب اس عالم کی تمام معلومات بھی ان کے مسئلے کو حل نہیں کر سکی تو گوتم سدھارتھ نے سمجھ لیا کہ ان کی جستجو کا جواب کتابی علم کے ذریعہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ انھوں نے عالموں سے رجوع کرنے کا سلسلہ ختم کر دیا اور اپنے گوہرِ مقصود کو پانے کے لئے کسی اور طریقے کی تلاش میں اِدھر اُدھر گھومنا شروع کر دیا۔ اس زمانے میں ہندوستان میں یہ خیال بہت عام تھا کہ روحانی ترقی کے لئے جسم کو تکلیفیں پہنچانا نہایت مجرب نسخہ ہے، اس لئے گوتم سدّھارتھ نے بھی اس طریقہ کو آزمانے کی سوچی اور اس طرح ان کی زندگی میں شدید جسمانی ریاضتوں کا دور شروع ہوا جس کو انھوں نے انتہا تک پہنچا دیا۔ اس وقت گوتم بُدھ گھومتے گھومتے مشرقی ہندوستان میں موجودہ گیا کے پاس اُرادیلا نامی مقام پر پہنچ چکے تھے۔ وہاں انھوں نے اس قدر شدید ریاضتیں کیں کہ ان کا بدن سوکھ کر ہڈیوں کا پنجر رہ گیا اور وہ مرنے کے قریب ہو گئے۔ اس مرحلہ پر انھیں خیال آیا کہ جسمانی ریاضت کا یہ طریقہ بھی اُن کے مسئلے کو حل کرنے میں کچھ سودمند نہیں ثابت ہوا۔ انھوں نے سوچنا شروع کیا کہ باوجود اس کے کہ انھوں نے اس طریقہ کو انتہا تک پہنچا دیا ہے اور موت ان کے سامنے کھڑی ہے لیکن ان کی منزل کا ابھی کہیں دور تک پتہ نہیں ہے۔ ابھی تک زندگی کا رازِ سربستہ ان کے لئے ایک معمّہ ہی ہے۔ اور وہ ابھی تک "ابدی مسرت" کے حصول میں ناکام رہے ہیں۔ یہ سوچ کر کہ اگر انھوں نے اس طریقہ کو مزید طول دیا تو موت ان کا خاتمہ کر دے گی اور وہ اسی طرح اپنے مقصد میں ناکام ہوئے بغیر دنیا سے رخصت ہو جائیں گے، گوتم سدھارتھ نے ایک چرواہن کی نذر کی ہوئی کھیر قبول کر کے اپنا برت توڑ دیا اور گویا اس طرح گوتم سدھارتھ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ نجات کا

راستہ جسم کو گلا دینے والی شدید جسمانی ریاضت سے نہیں بلکہ ایک معتدل زندگی کے ذریعہ ہی مل سکتا ہے۔ اس وقت گوتم سِدھارتھ کو سنیاس اختیار کئے ہوئے چھ سال ہو چکے تھے اور وہ ابھی تک اپنا مقصد حاصل کرنے میں ناکام رہے تھے۔

اسی شام جب گوتم بُدھ نے اپنا برت توڑا اور جسم کی کم از کم ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے ایک معتدل زندگی گذارنے کا فیصلہ کیا، وہ ایک پیپل کے پیڑ کے نیچے گھاس کا آسن بنا کر اپنے مخصوص مراقبہ کے انداز میں بیٹھ گئے اور انھوں نے یہ عہد کیا کہ اس وقت تک وہ اسی جگہ بیٹھے رہیں گے جب تک کہ وہ "ابدی مسرت" کے راز کو نہ پالیں یا موت ان کو اپنی آغوش میں نہ لے لے۔ یہ عہد کر کے گوتم سِدھارتھ اپنے مراقبہ میں غرق ہو گئے۔

بدھ روایت کے مطابق رات کے پہلے حصے میں گوتم سدھارتھ نے اپنے مراقبہ کے دوران وہ علم حاصل کیا جو قدیم ہندوستان میں اعلیٰ روحانیت کا خاصہ سمجھا جاتا تھا، یعنی انھیں اپنے پچھلے تمام جنموں کا علم جن میں کہ مختلف صورتوں میں وہ اس دنیا میں رہ چکے تھے، حاصل ہو گیا۔ آدھی رات کے قریب ان پر ان چار عظیم حقائق کا انکشاف ہوا جن میں بُدھ مت کا بنیادی فلسفہ مضمر ہے اور جس کا ایک حصہ "سلسلہ علت ومعلول" زندگی کی حقیقت کو عیاں کر دیتا ہے۔ رات کے آخری حصہ میں گوتم سِدھارتھ نے اپنے مراقبہ ہی کے اندر نِروان (نجات) حاصل کر لیا اور اس طرح اپنے مقصود کو پہنچ کر وہ گوتم سِدھارتھ سے گوتم بُدھ ہو گئے۔ نِروان میں گوتم بدھ کو زندگی کے مسئلے کا حل مل گیا، ان کی ہر خلش دور ہو گئی اور وہ "ابدی مسرت" کے حصول میں کامیاب ہو گئے۔

نِروان حاصل کرنے کے کچھ عرصے بعد تک گوتم بُدھ اسی جگہ گیا کے پاس اُراویلا کے مقام پر رُکے رہے۔ اس جگہ جہاں ایک طرف وہ مراقبہ اور غور و فکر کے ذریعہ اپنے اعلیٰ روحانی مقام کو مستحکم کر رہے تھے وہاں ان کے سامنے یہ مسئلہ بھی تھا کہ آیا اب جب کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو چکے ہیں اور ان کو "ابدی مسرت" حاصل ہو چکی ہے وہ دنیا سے بے نیاز ہو کر اپنی اعلیٰ کیفیت سے لطف اندوز ہوتے رہیں یا دنیا میں واپس جا کر جنم مرن کے ازلی و ابدی چکر میں گرفتار مصیبت کے مارے، دنیا کے لوگوں کو بھی اس

نجات کے راستے کی خبر کریں جس کو پاکر وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے زندگی و موت کے پھندے سے آزاد ہو سکتے ہیں۔ ایک طویل کشمکش کے بعد جس میں مارا (شیطان) اور اس کے لشکر نے گوتم بدھ کو ورغلانے اور دنیا کے لوگوں کی بھلائی کے لئے تبلیغ کرنے سے روکنے کی انتہائی کوشش کی، گوتم بدھ اس عظیم ہمدردی اور رحم (کرُنا) کے ناتے جو گوتم بدھ کی شخصیت اور تعلیمات میں ایک اساسی حیثیت رکھتی ہے، دنیا میں اپنے خیالات کی تبلیغ کے لئے نکل کھڑے ہوئے۔ انھوں نے لوگوں کو بتایا کہ:

"لوگو! ایک ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیر (حقیقت) یعنی (نروان) موجود ہے۔

لوگو! اگر یہ ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیر (حقیقت) نہ موجود ہوتی تو فانی، بے ثبات، مخلوق اور متغیر (دنیا) سے نجات ممکن نہیں تھی۔

لیکن چونکہ ایک ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیر (حقیقت) موجود ہے اس لئے فانی، بے ثبات، مخلوق اور متغیر سے نجات ممکن ہے"[1]

انھوں نے پہلے تین "عظیم حقائق" کے ذریعہ زندگی کی حقیقت واضح کی اور چوتھی "عظیم حقیقت" میں زندگی سے نجات کا اشٹانگ مارگ (ہشت پہلو) طریقہ بتایا۔ اس تعلیم کی سند کے طور پر گوتم بدھ خود اپنے آپ کو پیش کرتے تھے کہ دیکھو میں نے اس طریقہ کے ذریعہ نروان حاصل کیا ہے، تم بھی اے لوگو! اس طریقہ کو اپنا کر اسے حاصل کر سکتے ہو۔ گوتم بدھ کی اپنی شخصیت میں اعلیٰ روحانیت کا وہ جادو اور ان کی تقریر میں سچائی کی وہ کھنک موجود تھی جو لوگوں کو کسی اور ثبوت سے بے نیاز کر دیتی تھی چنانچہ ان کی تبلیغ کے زیر اثر بہت جلد ہر پیشے اور ہر طبقے کے لوگوں نے ان کی تعلیمات کو قبول کرنا شروع کر دیا۔

گوتم بدھ کے شاگردوں میں ابتدا سے ہی دو طرح کے لوگ شامل تھے۔ ایک طرف تو وہ لوگ تھے جو گوتم بدھ کی تعلیمات کو سچ سمجھ کر قبول کرتے تھے لیکن اپنے اندر اتنی ہمت اور طاقت نہیں پاتے تھے کہ دنیا کے دھندوں سے بالکل توڑ کر اپنے آپ کو

مکمل طور سے نروان حاصل کرنے کے لئے وقف کرسکیں۔ ایسے لوگوں کو اُپاسک کہتے تھے۔ گوتم بدھ کے نزدیک اس کی رعایت موجود تھی کہ یہ لوگ اپنی گھر گرہستی اور کاروبار میں مشغول رہتے ہوئے نروان حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ دوسری طرف وہ شاگرد تھے جو گوتم بُدھ کی مثال پر عمل کرتے ہوئے دنیا سے ناتہ توڑ کر سنیاس لے لیتے تھے اور اپنی پوری زندگی نروان حاصل کرنے کے لئے وقف کر دیتے تھے۔ ایسے شاگرد بدھ مت کی اصطلاح میں بھکشو کہلاتے تھے اور ان کی جماعت سنگھ کے نام سے موسوم تھی۔ گوتم بدھ کے بھکشو شاگرد ہر وقت ان کے ساتھ رہتے تھے اور جہاں جہاں وہ تبلیغ کے سلسلے میں جاتے تھے یہ لوگ ان کے ہمراہ ہوتے تھے۔

گوتم بدھ کی تعلیمات عوام میں جس سُرعت سے پھیل رہی تھیں اور ان کے ماننے والوں کی تعداد میں جو دن دونی رات چوگنی ترقی ہو رہی تھی، اس کے کئی اسباب تھے۔ ان تعلیمات کی اپنی خصوصیات سے قطع نظر، جو ہم بعد میں بیان کریں گے، گوتم بدھ کا طرزِ تعلیم اور عوام کی طرف ان کا رویہ بھی اُس دور کے عام مذہبی رہنماؤں سے الگ تھا۔ ہندوستان میں اُس دور کی عام مذہبی زبان سنسکرت تھی، چنانچہ برہمنی مت سے متعلق تمام تر مذہبی ادب اور اس کی تعلیم و تدریس سنسکرت زبان میں ہی تھی جبکہ عوام کی زبان وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ بہت بدل چکی تھی، اس لئے ہندوستان کے عوام کے لئے برہمنی مت کے افکار و خیالات سے براہِ راست کوئی استفادہ ممکن نہیں رہ گیا تھا۔ گوتم بدھ نے عام رواج کے برخلاف اپنے مذہب کی تبلیغ کے لئے عوامی زبان کو استعمال کیا اور اس طرح وہ عوام سے براہ راست رابطہ قائم کرنے اور ان کو پوری طرح اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیاب رہے۔ اس کے علاوہ اس وقت کے ہندوستان میں ذات پات کی تقسیم اپنی مکمل صورت میں کارفرما تھی۔ اس نظام میں جہاں کہ ہندوستانی سماج میں دوسرا اور تیسرا درجہ رکھنے والے چھتری اور ویش ذات کے لوگوں کے لئے بھی صرف برہمنوں کے واسطہ سے ہی مذہب سے کوئی استفادہ ممکن تھا، شودروں، اچھوتوں اور عورت ذات کے لئے عام مذہبی زندگی کے دروازے بالکل بند تھے۔ گوتم بُدھ نے اپنی تعلیمات کی تبلیغ کے سلسلے میں

اپنے شاگردوں کے مابین کسی طرح کا امتیاز روا نہیں رکھا۔ ان کی تعلیمات کو قبول کرنے والوں میں سماج کے ہر طبقے، ہر ذات، ہر پیشے اور ہر صنف کے لوگ شامل تھے۔ ان کی تعلیم کی رُو سے روحانیت کے اعلیٰ ترین مدارج برہمن، شودر، اچھوت، امیر، غریب، شریف، رذیل، عورت اور مرد سب کے لئے یکساں طور سے کھلے ہوئے تھے اور کسی کو کسی پر کسی لحاظ سے امتیاز حاصل نہیں تھا۔

مذہبی معاملات میں مکمل مساوات اور جمہوریت کے اس انقلابی رویّہ کے ساتھ ساتھ گوتم بُدھ نے ویدوں کو حتمی سند ماننے سے بھی انکار کردیا اور اپنے آپ کو کسی لحاظ سے ان کی تعلیمات اور اصولوں کا پابند نہیں سمجھا۔ انھوں نے ویدوں کی بعض تعلیمات کو رد کر کے اس کے بالکل برعکس تعلیمات پیش کیں۔ اور اس طرح اپنے آپ کو برہمنی مت کے دائرۂ اثر سے باہر کرلیا۔ برہمی مت کی طرف سے ان کی مذہبی تحریک پر کُفر کا فتویٰ لگ گیا اور اس کو "ناستک" (ملحدانہ) فرقہ قرار دیا گیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ گوتم بدھ کی تعلیمات کی مقبولیت میں علاوہ اس کی معنویت کے اُن کے اس انقلابی رویّہ کا بھی بڑا حصہ تھا۔

۳۵ سال کی عمر میں نِروان حاصل کرنے کے بعد اپنی بقیہ عمر کے تقریباً ۴۵ سال گوتم بدھ نے زندگی کے مسئلے اور اس کے متعلق اپنے دریافت کردہ حل کی تبلیغ میں شمالی ہندوستان اور خاص طور پر اس کے مشرقی حصّہ میں گھوم کر گذارے۔ اس دوران علاوہ ہزاروں اُپاسک (گھر بار والے) شاگردوں کے مرد اور عورت بھکشوؤں اور بھکشنیوں کی ایک بڑی تعداد ان کے قائم کردہ سنگھ میں شریک ہوچکی تھی جس میں خود ان کا بیٹا، بیوی اور سوتیلی ماں جنھوں نے گوتم بدھ کی پرورش کی تھی، شامل تھیں۔ بالآخر ۸۰ سال کی عمر میں جبکہ گوتم بُدھ کُسی نارا کے مقام پر (موجودہ یوپی میں بنارس سے ۱۲۰ میل شمال مشرق میں) ٹھیرے ہوئے تھے ان کا آخری وقت آپہنچا اور ان الفاظ کے ساتھ کہ:

> "بھکشوؤ! اب اس کے علاوہ مجھے تم سے اور کچھ نہیں کہنا ہے کہ جو کچھ عناصر کی ترتیب سے ظہور میں آیا ہے اس کے لئے فنا مقدّر ہے۔ جی جان سے نِروان (نجات) کے لئے کوشش کرو"[۲]

گوتم بدھ اس دنیا سے رخصت ہو گئے اور بدھ عقیدے کے مطابق مہاپری نروان حاصل کر لیا۔

تعلیمات

گوتم بدھ کی تعلیمات، دنیا کے دوسرے مذاہب کی طرح، بعض منفرد خصوصیات رکھتی ہیں اور بعض خصوصیات میں دوسروں کے ساتھ شریک ہیں۔ بعض پہلوؤں کے اعتبار سے وہ کچھ مذاہب سے زیادہ قریب ہیں جبکہ دوسرے مذاہب سے بہت کم چیزوں میں اشتراک رکھتی ہیں۔ مثال کے طور پر ان تمام مذاہب کی طرح جنھوں نے ہندوستان کی سرزمین میں جنم لیا اور جن میں اس وقت ہندومت کے مختلف فرقے، جین مت اور سکھ مت شامل ہیں، بدھ مت بھی کرم اور آواگون کے عقیدہ کو ایک مسلم الثبوت حقیقت مانتا ہے ہندوستانی مذاہب (بشمول بدھ مت) کے نزدیک آواگون کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو بلکہ اسے وہ ایک تسلیم شدہ حقیقت سمجھ کر اس سے آگے کی بات کرتے ہیں۔

اس عقیدے کے مطابق انسان چھوٹے سے چھوٹا یا بڑے سے بڑا، نیک یا بد جو عمل بھی کرتا ہے اس کا ایک اثر مرتب ہوتا ہے۔ اس طرح تمام عمر انسان سے جو عمل سرزد ہوتے ہیں ان کے اثرات مرتب ہو ہو کر محفوظ ہوتے رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد انسان فنا نہیں ہوتا نہ کسی اور دنیا میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چلا جاتا ہے بلکہ دوبارہ اسی دنیا میں کسی اور شکل میں پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی اس دوسری زندگی کی نوعیت اور کیفیت اس کی پچھلی زندگی کے اعمال کے اثرات سے متعین ہوتی ہے۔ پھر اس دوسری زندگی کے اعمال اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں اور دوبارہ مرنے کے بعد انسان ان اثرات کے لحاظ سے اچھی یا بری صورت حال میں برہمن یا اچھوت، انسان یا جانور یا کسی اور شکل میں پیدا ہوتا ہے اور یہ سلسلہ کبھی نہ ختم ہوتے ہوئے ازل سے ابد تک جاری وساری رہے گا۔ نہ اس سلسلے کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، اور نہ ہی اس سلسلے سے متعلق رہتے ہوئے انسان کے لئے کبھی چین اور قرار ممکن ہے۔ اس عقیدہ میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ صرف برے اعمال کرنے والا ہی حیات وممات کے اس ازلی

چکر (آواگون) میں نہیں گرفتار ہے بلکہ نیک سے نیک کام کرنے والا بھی اُسی طرح اس پھندے میں گرفتار رہتا ہے جس طرح بُرے عمل کرنے والا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بُرے عمل کرنے والے کی اگلی زندگی اس کے خراب اعمال کے اثرات کے لحاظ سے تکلیف دہ اور بُری ہوگی جبکہ نیک عمل کرنے والے کی اگلی زندگی آرام دہ اور اچھی صورت حال میں ہوگی۔

اس عقیدہ کے لوازمات میں جنّت اور جہنّم کے تصورات بھی شامل ہیں لیکن یہ جنّت اور جہنّم سامی مذاہب اور زرتشتیت کی طرح ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نہیں ہوں گے۔ بلکہ بہت اچھے اعمال کرنے والا ایک معینہ مدت تک جب تک کہ اس کے نیک اعمال کے اثرات کا زور باقی رہے گا بہشت میں قیام پذیر رہے گا۔ اور ان اعمال کے اثرات کا خزانہ ختم ہوتے ہی دوبارہ پھر کسی شکل میں اِس دُنیا میں پیدا ہو جائے گا۔ اسی طرح دوزخ میں جلنے والا بھی اپنے بُرے اعمال کے اثرات ختم ہونے تک وہاں پڑا رہے گا اور اُس کے بعد پھر اس دنیا میں پیدا ہو جائے گا۔ اس طرح نیک و بد سبھی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جنم مرن کے اس لامتناہی سلسلے میں گرفتار ہیں۔

زندگی کا یہ تصور جو ہندوستانیوں کے لئے ایک فطری حقیقت کی حیثیت رکھتا تھا، وہ بنیادی مسئلہ تھا جس کے حل مختلف ہندوستانی مذاہب نے اپنے اپنے طور سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ تمام ہندوستانی مذاہب کے نزدیک زندگی کے ابدی چکر سے نجات ہی وہ مقصود ہے جو انسان کی سب سے بڑی تمنا ہو سکتی ہے اور اسی نجات میں جس کو مختلف ہندوستانی مذاہب مختلف ناموں، کہیں موکش کہیں مکتی کہیں کیولیہ کہیں نروان اور کہیں وصالِ الٰہی کی مختلف تعبیروں سے یاد کرتے ہیں، انسان کی زندگی کے تمام مسائل کا حل اور اس کے لئے ابدی، لازوال اور بے عیب مسرت کو موجود مانا گیا ہے۔ اس طرح زندگی کے بنیادی مسئلے کی تعبیر اور اس کے حل کی تشخیص کی حد تک تمام ہندوستانی مذاہب ایک دوسرے سے متفق ہیں اور اس سلسلے میں ہندوستانی تمدّن کے بنیادی مذہبی تجربے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ البتہ جو چیز ان کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہے وہ نجات کی کیفیت کا تصور اور اس تک پہنچنے کا طریقہ ہے۔ اس لحاظ سے

اگرچہ ہر ہندوستانی مذہب میں نجات کرم اور آواگون کے چکر سے آزادی کا سبب ہے لیکن اس کی نوعیت کے تصوریں ان مذاہب میں باہم دگر اختلاف پایا جاتا ہے اسی طرح یہ مذاہب اپنے اپنے تجویز کردہ تصورِ نجات کو حاصل کرنے کے لئے الگ الگ طریقے بتلاتے ہیں۔

بُدھ مذہب کی تعلیمات اور گوتم بدھ کے پیغام کو بھی کرم اور آواگون کے انھیں ہندوستانی تصورات کے پس منظر میں دیکھنا ہوگا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے ہم اُن "چار عظیم سچائیوں" کی تشریح کریں گے جو بُدھ مت کے لئے اساسی حیثیت رکھتی ہیں اور جن میں بُدھ مت کا بنیادی فلسفہ سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ "چار عظیم سچائیاں" گوتم بُدھ نے اپنے نروان حاصل کرنے کی رات نروان سے کچھ پہلے دریافت کی تھیں اور ان کے انکشاف سے اُن پر زندگی کی حقیقت اور اس سے نجات کا راستہ واضح ہوگیا تھا۔ بُدھ مت کی اپنی اصطلاح میں اُن "عظیم سچائیوں" کو آریہ ستیہ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ گوتم بدھ نے اس جگہ اور متعدد دیگر موقعوں پر لفظ آریہ کو اس کے رواجی مفہوم بمعنی ایک مخصوص قوم کے جو اس نام سے معروف ہے نہ استعمال کرتے ہوئے اس کو اس لفظ کے لغوی معنیٰ "شریف" "اچھا" اور "عظیم" کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس لحاظ سے چار آریہ ستیہ کا ترجمہ "چار عظیم سچائیاں" یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

چار عظیم سچائیوں کی تشریح کے لئے گوتم بدھ کی تعلیمات میں جو حصہ ہمیشہ سے سند سمجھا جاتا رہا ہے وہ اُن کی پہلی تقریر ہے جو انھوں نے نروان حاصل کرنے کے بعد اپنی تعلیمات کی تبلیغ شروع کرتے ہوئے سارناتھ کے مقام پر کی جہاں بعد میں اشوک نے پتھر کی ایک لاٹ نصب کرا کے اس جگہ کی تاریخی حیثیت کو مستند بنا دیا۔ گوتم بدھ کی یہ پہلی تقریر اپنے پالی متن میں دھماچکا پوتناسوتا (کتابِ ابتدائے گردشِ چرخِ مذہب) میں ملتی ہے۔ اس کے مطابق چار عظیم سچائیاں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ پہلی عظیم حقیقت "دُکھ" ہے یعنی زندگی کی اصل حقیقت دُکھ ہے۔ جو چیزیں عام طور سے دُکھ کا سبب ہوتی ہیں جیسے جسمانی تکلیف، بیماری، ذہنی پریشانی، حالات

مجبوری، اپنے عزیزوں سے دور ہونا یا ناپسندیدہ لوگوں کے ساتھ رہنے پر مجبور ہونا وغیرہ تو بظاہر ہیں ہی دُکھ کا سبب، لیکن گوتم بدھ کے خیال میں زندگی کی عارضی مسرتیں اور خوشیاں بھی آخر کار دُکھ کا ہی سبب بنتی ہیں۔ چونکہ یہ خوشیاں اور مسرتیں مستقل نہیں ہوتیں اس لئے جب وہ رخصت ہوتی ہیں تو اپنے پیچھے دُکھ چھوڑ جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ خود زندگی کا کھوکھلا اور کسی مستقل عنصر کے بغیر ہونا (بدھ مت روح کے وجود کو نہیں مانتا) اور ہمیشہ تغیر پذیر رہنا، بذاتِ خود .... دُکھ کا سبب اور انسان کے لئے غیر اطمینان بخش صورت حال ہے۔ اس طرح بدھ مت میں دُکھ کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں۔ (الف) دُکھ دُکھاتا، یعنی دکھ اپنے عمومی مظاہر میں جس کو ہر شخص محسوس کرتا ہے، (ب) سمکھارا دُکھاتا یعنی زندگی میں کسی مستقل عنصر کے بغیر ایک سلسلۂ علت و معلول کی پابند نمود کے سبب سے جو دکھ محسوس کیا جائے، اور (ج) وِپارینا ما دُکھاتا یعنی زندگی کی تغیر پذیری اور بے ثباتی کے سبب سے جو دکھ جھیلا جائے۔[۳]

آخری دونوں قسمیں دُکھ کی ایک فلسفیانہ بنیاد سے متعلق ہیں جس کی حقیقت عام انسان کی نظروں سے اوجھل رہتی ہے لیکن جس کے مظاہر پہلی نوع کے دکھوں کی صورت میں ہر شخص محسوس کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ گوتم بدھ کے نزدیک کائنات کی تمام اشیاء پانچ مرکبات (پنچ کھنڈا) پر مبنی ہیں۔ یہ پانچ مرکبات (۱) مادہ (رُوپ کھنڈا) جو قدیم طبیعیات کے چاروں عناصر مٹی، پانی، آگ اور ہوا کے علاوہ سو ۲۴ دوسری اشیاء پر مشتمل ہے، (۲) قوتِ احساس (ویدنا کھنڈا)، (۳) قوت تمیز (ساتا کھنڈا)، (۴) قوت فکر اور تصور (سمکھارا کھنڈا) اور (۵) قوتِ شعور (وِنانا کھنڈا) ہیں۔ ان میں سے ہر مرکب بذات خود مختلف اجزاء پر مشتمل ہے۔ جو مزید اجزاء میں توڑے جا سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ تمام اشیاء غیر مربوط ذرات پر مشتمل ریت کی ڈھیریوں کی طرح رہ جاتی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل میں نہ جاتے ہوئے ہم یہاں گوتم بدھ کی اس تعلیم کو واضح کرتے ہیں کہ چونکہ کائنات کی تمام اشیاء انہیں مرکبات سے یا ان کی آمیزش سے وجود میں آتی ہیں (بے جان اشیاء صرف پہلے مرکب مادہ کا ظہور ہیں) اس لئے کائنات کی کسی چیز یا انسان کی شخصیت میں کوئی عنصر مستقل بالذات جیسے رُوح یا آتما یا کوئی اور مستقل

حقیقت نہیں موجود ہے۔ تمام اشیاء اور انسان محض مختلف اجزاء کا مجموعہ ہیں جن کو سطحی نظر مجموعی اعتبار سے ایک مستقل شے تصور کرتی ہے۔

اس حقیقت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء اور انسان جن مرکبات کا مجموعہ ہیں وہ خود اپنی جگہ مختلف قسم کے خارجی اسباب کی بنا پر وقتی طور پر ایک مخصوص شکل اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ان اسباب کے ہر لحظہ بدلتے رہنے کے باعث یہ اشیاء بھی ہر وقت متحرک اور تغیر پذیر ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے کائنات اور اس میں موجود تمام اشیاء چشم بینا کے لئے کسی مستقل عنصر سے عاری ہر لحظہ متغیر اَن گنت ذرات کا ایک سیلِ رواں ہیں جو ازل سے ابد کی طرف بہا جا رہا ہے۔ اس سیل رواں میں کائنات کی مختلف اشیاء اور انسان ذرات کے عارضی مجموعوں سے وجود میں آئے ہوئے مختلف ہیولے ہیں جو اپنے اجزاء کی تغیر پذیری کے سبب فانی اور بے ثبات ہیں۔ گوتم بدھ کا زندگی کے بارے میں یہی بنیادی مکاشفہ تھا جس کے سبب انھوں نے ہر وجود کی تین لازمی خصوصیات (تری لچھن) بتائی تھیں۔ ان کی تعلیم کے مطابق ہر وجود لازمی طور پر (۱) دُکھ (۲) بے ثباتی اور (۳) کسی مستقل عنصر سے عاری ہونے (یعنی نتیجتاً تغیر پذیری) کی صفات سے متصف ہوتا ہے۔ ان میں پہلی خصوصیت تو ہے ہی تکلیف دہ لیکن دوسری اور تیسری خصوصیات بھی بالواسطہ دُکھ ہی کا سبب بنتی ہیں۔ اس طرح زندگی (جیسا کہ عام آدمی اُسے گذارتا ہے) سرتاپا دُکھ، غیر اطمینان بخش اور نامکمل ہے۔

۲۔ دوسرا عظیم سچ یہ ہے کہ دُکھ کے اس ازلی اور ابدی کارواں کی کہیں نہ کہیں کوئی بنیاد اور اصلی سبب ضرور ہے۔ یہ بنیاد اور دُکھ کے سلسلے کا اصلی سبب گوتم بدھ کے مکاشفہ کے مطابق خواہش، آرزو، طلب (سنسکرت: ترشنا، پالی: تنہا) ہے۔ یہ خواہش اور طلب کی سی جلوہ گری ہے جو گوتم بدھ کے خیال میں انسان کو اس دنیا میں جنم لینے پر مجبور کرتی ہے اور پھر زندگی بھر اس کو اپنی مختلف صورتوں کی آسودگی کے لئے سرگرداں رکھتی ہے، یہاں تک کہ انسان جس طرح ناآسودہ اس دُنیا میں آیا تھا اُسی طرح غیر مطمئن یہاں سے رخصت ہوتا ہے مگر پھر اُسی طلب کے جال میں گرفتار دوبارہ کسی اور صورت میں اس دنیا میں جنم لیتا

اسی طرح یہ سلسلہ ازل سے ابد تک قائم ہے۔ نہ انسان کے پہلے جنم کی ابتدا کسی کو معلوم ہے اور نہ اس کی کوئی انتہا نظر آتی ہے۔ اس طلسم نیرنگ کے پیچھے گوتم بدھ کے مطابق طلب یا خواہش کا ہی بھوت کارفرما ہے۔ گوتم بدھ کہتے ہیں:

"بھکشوؤ! میری نظر میں خواہش اور طلب جیسی کوئی اور زنجیر نہیں ہے جس سے بندھی ہوئی مخلوقات ایک جنم کے بعد دوسرے جنم میں ایک طویل عرصے سے طلسم وجود کے چکر لگا رہی ہیں۔ یقین جانو بھکشوؤ! اسی خواہش کی زنجیر میں گرفتار مخلوقات طلسم وجود میں سرگرداں اس کے چکر لگاتی رہتی ہیں"[5]

بہرحال بدھ مت کے نقطۂ نظر کو صحیح طور سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جان لیں کہ خواہش یا طلب کا دکھوں کا بنیادی سبب ہونا بھی ایک اضافی اعتبار سے ہی صحیح ہے کیونکہ گوتم بدھ کے عمومی مکاشفہ کے مطابق کائنات میں کوئی چیز بھی مستقل بالذات اور "سلسلۂ علّت و معلول" سے باہر نہیں ہے۔ جیسا کہ آئندہ اس تصور کی تشریح کے سلسلہ میں زیر بحث آئے گا۔ یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ اس تصور کے مطابق خواہش یا طلب بھی کچھ اسباب کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے جو اپنی جگہ دوسرے اسباب کے محتاج ہیں، لیکن سلسلۂ اسباب و نتائج کی اس تشریح کے مطابق خواہش یا طلب سے پہلے جو اسباب کارفرما ہیں ان کا تعلق پچھلی زندگی سے ہے جبکہ خواہش یا طلب سے جو نتائج ظہور میں آتے ہیں، پھر ان نتائج سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کا تعلق اس زندگی کے ہنگاموں سے ہے، اور پھر انھیں سے اگلے جنم کے لئے جال تیار ہوتا ہے۔ گویا اس زندگی کی حد تک اور آئندہ آنے والی زندگیوں کے لئے مصائب و آلام کی ذمہ دار سردست یہ خواہش اور طلب ہی ہے۔

۳۔ تیسرا عظیم سچ یہ ہے کہ اگر دکھوں کے اس سلسلہ کا کوئی بنیادی سبب ہے تو اس سلسلہ کا استیصال بھی ممکن ہے۔ (خواہش یا طلب کو صرف اسی زندگی اور آئندہ زندگیوں کو نظر میں رکھتے ہوئے دکھ کا بنیادی سبب قرار دینا اس لئے بھی مناسب ہو سکتا ہے کہ اسی زندگی میں اس بنیادی سبب کا استیصال بھی ممکن ہے۔ اس سے پہلے کے اسباب پچھلی زندگی سے متعین ہو چکے اور اس سلسلے میں کچھ نہیں کیا جا سکتا) جیسا کہ دوسرے عظیم سچ کے

ضمن میں ذکر آچکا ہے کہ گوتم بُدھ کے خیال میں خواہش یا طلب دُکھوں کے اس سلسلہ کی جڑ ہے تو تیسرے عظیم سچ کے مطابق خواہش یا طلب کے استیصال سے دُکھ کا یہ ازلی اور ابدی جال توڑا جا سکتا ہے اور انسان جنم مرن کے چکر سے ہمیشہ کے لئے چھٹکارا پاکر نروان حاصل کر سکتا ہے۔

سلسلۂ علّت و معلول :

درحقیقت دوسرے اور تیسرے عظیم سچ کو اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ ان کے ذیلی حصّے "سلسلۂ علت و معلول" کو درمیان میں نہ لایا جائے۔ اگرچہ بُدھ مت سے متعلق اکثر کتابوں میں اس کو ایک الگ باب میں بیان کیا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ اِسی دوسرے اور تیسرے عظیم سچ کی کڑی ہے اور گوتم بدھ کے متعدد بیانات میں اس سلسلہ کی اسی نوع سے تشریح ملتی ہے[6]۔ یہ سلسلۂ علت و معلول جس سے ایک انسان کے بار بار اس دنیا میں جنم لینے اور دُکھوں کے جال میں پھنسے رہنے کے اسباب کی درجہ بدرجہ تشریح ہوتی ہے، وجود کے سلسلے میں گوتم بدھ کی اُسی بصیرت کا ترجمان ہے جس کے مطابق کائنات کی تمام اشیاء کسی مستقل وجود سے عاری سبب اور مسبّب کے ایک آفاقی سلسلہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہیں اور ہر لحظہ متغیر ہیں۔ اس لحاظ سے سلسلۂ علّت و معلول میں گوتم بدھ نے وجود انسانی کے ارتقا کے سلسلہ میں جو بارہ[12] مدارج بتائے ہیں وہ ہر درجہ میں صرف غالب عنصر کے تذکرہ پر مشتمل ہے، ورنہ اگر غور سے دیکھا جائے تو خود بُدھ نظریات کے مطابق ہر درجہ میں متعدد اسباب کارفرما مانے جائیں گے۔ بہرحال روایتی اعتبار سے بدھ مت کے تمام فرقوں کے نزدیک "سلسلۂ علت و معلول" (پرا تِتیا سَمُتپاد) کے بارہ مدارج گوتم بدھ کی مستند تعلیمات میں سے ہیں۔ اس تعلیم کی رُو سے یہ سلسلۂ علت و معلول ایک دائرہ میں گردش کرتا ہے جس کے بارہ[12] مدارج ایک دوسرے سے سبب اور مسبّب کے رشتہ میں جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگرچہ دائرہ کہیں سے شروع نہیں ہوتا اور کہیں پر ختم نہیں ہوتا لیکن چونکہ عرفان حقیقی (بلودھی) ہی کی بنا پر انسان اس طلسم کو توڑ سکتا ہے اس لئے

عرفانِ حقیقی کی حریف مقابل جہالت (اَوِدیا) کو اس دائرہ کا ابتدائی درجہ متصور کر لیا گیا ہے۔ اور اس طرح یہ مذکورہ "سلسلۂ علّت و معلول" حسب ذیل سلسلہ وار مدارج پر مشتمل ہے۔

۱۔ اَوِدیا (پالی: اَوِجا، "جہالت")؛ "جہالت" بدھ مت کے نزدیک سب سے پہلے زندگی کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر سے محروم رہنے کا نام ہے، اور زیادہ وضاحت سے یہ گوتم بدھ کی بتائی ہوئی چار عظیم سچائیوں، سلسلۂ علّت و معلول، نروان اور بدھ مت کے دوسرے تصورات کو تسلیم نہ کرنے کا نام ہے۔ لیکن "جہالت" صرف بدھ مت کے نقطۂ نظر سے زندگی کو نہ دیکھنے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس کی جگہ پر غلط تصورات اور غلط نقطۂ نظر پر یقین رکھنے کا بھی نام ہے۔ یعنی بدھ مت کے نزدیک دنیا کو سکھ اور چین کی جگہ سمجھنے والے روح اور خدا کے وجود کو ماننے والے اور دوسری مذہبی روایات کی رسوم اور عبادات کو کسی درجہ سود مند سمجھنے والے سبھی "جہالت" کے شکار ہیں۔

۲۔ سَمسکارہ (پالی: سنکھارا، "شعوری اعمال")؛ "جہالت" کے نتیجہ میں کرم کے قانون کے مطابق وہ مخصوص شعوری کیفیات پیدا ہوتی ہیں جو اچھے یا برے اعمال سے متعلق ہوتی ہیں اور اس طرح "شعوری اعمال" ظہور میں آتے ہیں۔ "جہالت" اور "شعوری اعمال" کے درمیان ایسا ہی تعلق بتایا گیا ہے جیسا کہ شراب کے نشہ اور اس کے نتیجہ میں مدہوشی کے افعال کے اندر ہوتا ہے۔

۳۔ وِجنانا (پالی: وِناّنا، "شعور")؛ یہ سلسلۂ علّت و معلول کا تیسرا درجہ ہے اور "شعوری اعمال" کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ اب تک مذکورہ دونوں مدارج "جہالت" اور "شعوری اعمال" کا تعلق پچھلی زندگی سے تھا۔ اب یہاں سے جو مدارج شروع ہوتے ہیں وہ موجودہ زندگی سے تعلق رکھتے ہیں اگرچہ یہ بھی پچھلی زندگی کے کرموں سے متعین متعین ہو چکے ہیں یعنی پچھلی زندگی کے "شعوری اعمال" کے نتیجہ میں "شعور" پیدا ہوتا ہے اور یہی "شعور" موجودہ زندگی کا سب سے پہلا درجہ بن جاتا ہے۔ پچھلی زندگی میں شعور کے آخری لمحے اور موجودہ زندگی میں "شعور" کے پہلے لمحے کے درمیان نہایاں فرق ہے کہ

مطابق کوئی فصل نہیں ہے۔ لیکن بُدھ مت کے بعض دوسرے فرقے ان کے درمیان مختلف وجوہات کی بنا پر وقفہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بُدھ مت کے مطابق یہ "شعور" حمل کے قرار پاتے ہی اپنا کام شروع کر دیتا ہے۔

۴۔ نام رُوپ (پالی اور سنسکرت دونوں میں یہی لفظ استعمال ہوتا ہے، مُراد "جسم و ذہن") رحم مادر میں ہی "شعور" کے نتیجہ میں رُوپ یعنی مادی جسم اور نام یعنی تین ذہنی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو "شعور" سے بہت گہرا ربط رکھتی ہیں۔ یہ تین ذہنی قوتیں قوتِ احساس (ویدنا)، قوت تمیز (سمجیاں، پالی: ساتا) اور کیفیات متعلق بہ عمل (سمسکارہ) ہیں۔

۵۔ سدیاتنا (پالی: سلیاتنا، "حواس خمسہ اور عقل") نام روپ کے نتیجے میں حواس خمسہ (بصارت، سماعت، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ) اور عقل، جو کہ ان احساسات کو معنی پہنانے اور یادداشت کے لیے ضروری ہے، پیدا ہوتی ہے۔

۶۔ سپرشا (پالی۔ بھاتسا، "احساسات ستّہ")؛ "حواس خمسہ اور عقل" کے نتیجہ میں "احساسات ستّہ" یعنی چھ قسم کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ (بُدھ فلسفہ کے مطابق عقل کو بھی حواس میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس طریقہ سے بُدھ تعلیمات میں حواس خمسہ کی جگہ حواس ستّہ کا حوالہ ملتا ہے)۔ "احساسات ستّہ" ہر ایک نوع کی حس اور اس کی مناسبت سے محسوس کی جانے والی شئے اور عمل احساس کا مجموعہ ہوتے ہیں، یعنی بصارت کی شق میں قوت بصارت، کوئی چیز جس کو دیکھا جائے اور دیکھے جانے کا عمل یہ سب شامل مانے جائیں گے۔ اور یہی التزام ہر احساس کے سلسلے میں رکھا جائے گا۔ اس طریقہ سے "حواس خمسہ اور عقل" "احساسات ستّہ" کی بنیاد در سبب ہیں گویا مذکورِ ثانی مذکورِ اول پر منحصر اور اس کا نتیجہ ہے۔

۷۔ ویدنا (سنسکرت اور پالی میں یکساں، مراد تاثر): "احساسات ستّہ" کے نتیجہ میں ہر چھ نوع کے احساسات سے متعلق تاثرات ستّہ پیدا ہوتے ہیں یعنی بصارت کے نتیجہ میں الگ طریقہ کا تاثر ہوگا اور سماعت کے نتیجہ میں الگ طریقہ کا تاثر اور اسی طرح شامّہ، ذائقہ، لامسہ اور عقل کے نتیجے میں الگ الگ نوع کے تاثرات پیدا ہوں گے۔

۸۔ ترِشنا (پالی: تنہا، "خواہش یا طلب"): اب تک جو مدارج مذکور ہوئے وہ اگرچہ دوسرے درجہ کے بعد موجودہ زندگی سے ہی متعلق ہیں لیکن وہ پچھلی زندگی کے کرموں سے متعین ہو چکے تھے یعنی پچھلی زندگی کے کرموں کے نتیجہ میں اُن کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ اب اس "خواہش یا طلب" کے درجہ سے اس زندگی کے کرم شروع ہوتے ہیں جو انسان کی موجودہ اور اگلی زندگی پر اثر ڈالتے ہیں۔ اسی وجہ سے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں (موجودہ زندگی کو نظر میں رکھتے ہوئے) "خواہش یا طلب" کو دُکھ کے سلسلہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

۹۔ اُپادنا (اُلفت، چاہ، طمع) "خواہش یا طلب" کے نتیجہ میں مختلف جسمانی یا ذہنی محسوسات کی اُنسیت اور طمع "پیدا ہوتی ہے اور آدمی ہر حال میں ان سے وابستہ رہنا چاہتا ہے۔ بُدھ مت نے یہاں باریک بینی سے کام لیتے ہوئے صرف جسمانی لذات و خوشگوار محسوسات کو ہی انسان کی طمع اور وابستگی کا مقصود نہیں بتایا ہے بلکہ ذہنی معتقدات، لاطائل خیالی بحثوں، ظاہری رسومات اور اخلاقیات کے اصولوں سے انسانوں کی اندھی وابستگی کو بھی جنم مرن کے ازلی چکر کی ایک کڑی اور "خواہش یا طلب" کا نتیجہ قرار دیا ہے[1]۔ اس درجہ سے موجودہ زندگی سے متعلق مدارج ختم ہو جاتے ہیں اور اگلا درجہ مستقبل کے جنم سے متعلق ہے۔

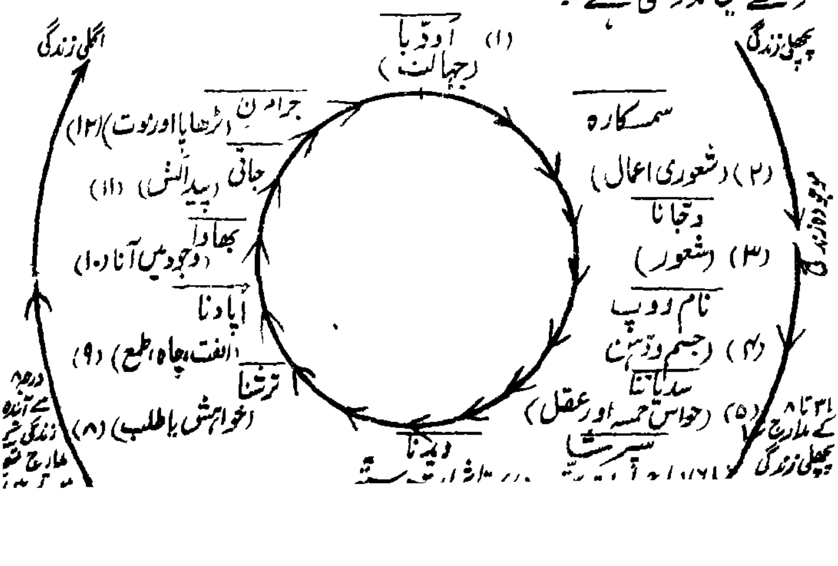
۱۰۔ بھاوا (سنسکرت اور پالی میں تقریباً یکساں: "وجود میں آنا") زندگی اور اس کے مختلف محسوسات سے "لگاؤ اور طمع" کے نتیجہ میں مرنے کے بعد اگلے جنم کے لئے انسان کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی ماں کے پیٹ میں، دوبارہ "وجود میں آتا" ہے۔

۱۱۔ جاتی ("پیدائش"): کسی ماں کے پیٹ میں دوبارہ "وجود میں آنے" کے نتیجہ میں (دوبارہ) "پیدائش" ظہور میں آتی ہے۔

۱۲۔ جرامرن ("بڑھاپا اور موت"): "پیدائش" کے نتیجہ میں "بڑھاپا اور موت" ظہور میں آتی ہے۔ لیکن "بڑھاپا اور موت" یہاں استعارہ ہیں دُکھ اور غم کے اُس عظیم کارواں کے لئے جس سے کہ بُدھ مت زندگی کو عبارت سمجھتا ہے، یعنی دکھوں کا یہ انبوہ جس کا ایک حصہ "بڑھاپا اور موت" بھی ہیں وجود کا ایک لازمی خاصہ ہے اور اپنے

پیچھے اسباب در اسباب کا وہ سلسلہ رکھتا ہے جو مختلف مدارج کی صورت میں اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ اب یہ غم انگیز وجود چونکہ "جہالت" سے متصف ہے (کیونکہ جب تک انسان جنم مرن کے اس چکر میں گرفتار ہے وہ جہالت کا بھی شکار رہے) اس لئے پھر "جہالت" کے نتیجہ میں دوسرا درجہ "شعوری اعمال" کا آئے گا اور پھر اُس کے نتیجہ میں اس سے اگلا درجہ ظہور میں آئے گا اور اس طرح ایک کے بعد ایک جنم کا اور ان مختلف مدارج سے گذرنے کا سلسلہ قائم رہے گا۔

بُدھ مت کے عقائد میں ایک اساسی حیثیت رکھنے والے اِس "سلسلۂ علت و معلول" کو واضح کرنے کے لئے، جس کی ایک مختصر تشریح ہم نے اوپر پیش کی ہے۔ بعض بُدھ فرقوں میں ایک تصویری شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے، خصوصاً تبتی بدھ مت میں تو اس کو ایک بہت ہی ڈرامائی نقشے کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ جس میں وجود کے مختلف طبقات اور "سلسلۂ علت و معلول" کے مختلف مدارج استعاراتی تصویروں کے ذریعہ ظاہر کیے گئے ہیں اور یہ پورا نظام ایک عفریت کے جبڑوں میں دبا ہوا ہے جو کہ فنا اور بے ثباتی کا عفریت ہے۔ بدھ مت میں رائج اس طرح کے نقشوں کی بنیاد پر ذیل میں ہم "سلسلۂ علت و معلول" کا ایک سادہ سا خاکہ پیش کرتے ہیں جس سے کہ اس سلسلہ کے مختلف مدارج کے باہمی ربط اور اس کی دائمی گردش کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔



اس طرح جہاں "سلسلۂ علت و معلول" کی تشریح سے دوسرے عظیم سچ یعنی دُکھ کے سبب کی وضاحت ہو جاتی ہے، وہاں تیسرا عظیم سچ یعنی دُکھ کا اگر کوئی بنیادی سبب ہے تو اُس کا خاتمہ بھی ممکن ہے، اسی تشریح سے واضح ہوتا ہے۔ اگر سبب اور مسبب کے فطری قانون کے تحت وجود (جو کہ دکھ کے مترادف ہے) کا کارواں درجہ بدرجہ گھومتا رہتا ہے تو اسی منطق کی رُو سے ایک سبب کے غائب ہونے سے اس کا مسبّب بھی غائب ہو جائے گا۔ (مندرجہ بالا خاکے کے مطابق) "جہالت" کو ختم کرنے سے "شعوری اعمال" بھی ختم ہو جائیں گے؛ "شعوری اعمال" کے ختم ہونے سے "شعور" ختم ہو جائے گا؛ "شعور" کے ختم ہونے سے "جسم و ذہن" ختم ہو جائے گا وغیرہ وغیرہ، یہاں تک کہ گیارہویں درجہ میں "پیدائش" کے ختم ہو جانے سے "بڑھاپا اور موت" یعنی دکھ کا یہ پورا کارواں نیست و نابود ہو جائے گا۔ یہ ہے تیسرا عظیم سچ یعنی دُکھ کے سبب کے خاتمہ سے سلسلۂ دُکھ کا مکمل خاتمہ۔

۴۔ چوتھا عظیم سچ وہ اشٹانگ مارگ (ہشت پہلو راستہ) ہے جس پر چل کر دُکھوں کے اس سلسلہ کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ یعنی پہلے تینوں عظیم سچ اگر بدھ مت کے نظریاتی اصولوں سے متعلق تھے تو چوتھا عظیم سچ وہ عملی طریقہ بتاتا ہے جس کو اختیار کر کے دُکھ سے (اور بار بار کے جنم مرن سے) نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ چونکہ بدھ مت کے اس عملی طریقہ کی آٹھ شقیں ہیں اس لئے یہ اشٹانگ مارگ یا "ہشت پہلو راستہ" کہلاتا ہے۔ دکھوں کو ختم کرنے والے "ہشت پہلو راستہ" کے آٹھ ارکان مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ سَمیک دِرِشٹی (پالی: سمّا دِٹّھی، "صحیح نقطۂ نظر"، "صحیح نظریات"): عمومی اعتبار سے اس کا مطلب زندگی کے بارے میں بدھ مت کے نقطۂ نظر اور خاص طور سے اس کی تعلیم کردہ چار عظیم سچائیوں کو غیر مشروط طریقے سے مان لینا ہے۔ دوسرے مذاہب کے تعلیم کردہ عقائد یا بدھ مت کے اپنے نظریات کے علاوہ دوسرے نظریات اس رکن کے پیش نظر صحیح نقطۂ نظر کے ضمن میں نہیں آتے۔ اس لئے ان کو ترک کئے بغیر بدھ مت کے مطابق نجات کے راستہ پر پہلا قدم بھی نہیں اٹھایا جا سکتا۔ (اس سے

پہلے "سلسلۂ علت و معلول" کی پہلی کڑی "جہالت" کے ضمن میں بھی اس سلسلہ میں بدھ مت کا نقطۂ نظر سامنے آچکا ہے۔) بدھ مت کے اپنے روایتی انداز میں یہ "چیزوں کو اُسی نقطۂ نظر سے دیکھنا جیسی کہ وہ ہیں" کہلاتا ہے۔

(۲)۔ سَمیک سنکلپ (پالی: سَما سنکپا، "صحیح نیت"، صحیح ارادہ "صحیح خیال"
جبکہ پہلے رُکن "صحیح نظریات" کا مطلب یہ تھا کہ آدمی زندگی کے بارے میں بدھ مت کے نقطۂ نظر (زندگی تمام کی تمام دُکھ ہے، کائنات میں ہر چیز فانی اور دکھ کھلی ہے وغیرہ وغیرہ) کو اپنائے، اِس دوسرے رُکن کا مطلب ہے کہ آدمی اپنے اندر ایسے خیالات اور جذبات کو پرورش دے جو تمام اخلاقی برائیوں مثلاً غصّہ، نفرت، لذت پرستی، خودغرضی، تشدد وغیرہ سے پاک اور تمام مخلوقات کے لئے ہمدردی، محبّت اور ایثار کے حامل ہوں، یعنی انسان اپنے خیال اور ذہن سے تمام برائیوں کو نکال کر اپنے خیالات کو پاک وصاف کرلے کیونکہ یہ انسان کے خیالات و جذبات ہی ہیں جو اُس کے اعمال کی بنیاد بنتے ہیں۔ جیسے کسی کے خیالات ہوں گے ویسے ہی اُس کے اعمال ہونگے۔
اس سلسلے میں بدھ مت میں تمام مخلوقات سے محبت (میترا)، عام ہمدردی (کرُنا) اور عدم تشدّد (اہنسا) کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔

(۳)۔ سَمیک واک (پالی: سَما واک "صحیح قول"، "صحیح گفتار"): اس رکن میں ہر ایسی گفتگو سے بچنا شامل ہے جو کسی طرح بھی شر اور برائی کا سبب بنے۔ چنانچہ جھوٹ کی ہر قسم تو پہلے ہی "صحیح گفتار" کے زمرے سے خارج ہوگئی، اس کے علاوہ غیبت، چغل خوری، فضول گوئی اور ایسی گفتگو جس سے کسی کی دل آزاری ہو وہ بھی "صحیح گفتار" کے خلاف سمجھی جائے گی۔ اس کی جگہ نرم گفتاری، راست گوئی، صلح کل کا انداز اور متوقع محل کے لحاظ سے موزوں اور کام کی بات "صحیح گفتگو" کے اندر شامل سمجھی جاتی ہے۔

(۴)۔ سَمیک کرمانتا (پالی: سَما کمانتا، "صحیح عمل": اس رکن میں اُن تمام باتوں سے بچنا جو بدھ مت کی اخلاقیات میں منع کی گئی ہیں اور اُن تمام اعمال کو سرانجام دینا جن کا حکم دیا گیا ہے شامل ہیں۔ اس ضمن میں بدھ مت کے اُن پانچ اخلاقی اصولوں پر مبنی

شیل) کا ذکر مناسب ہے جس کا عہد بُدھ مت کے ہر پیرو کو کرنا ہوتا ہے۔ یہ پانچ اصول اس طرح ہیں: (۱) کسی جاندار کو نہ مارنا (۲) چوری نہ کرنا (۳) جنسی بے راہ روی سے بچنا (۴) جھوٹ نہ بولنا اور (۵) نشہ آور چیزوں کا استعمال نہ کرنا۔ ان میں سے جھوٹ نہ بولنے کا اصول تو "صحیح گفتار" سے متعلق ہے لیکن بقیہ چار اصولوں کی سختی سے پابندی "صحیح عمل" کا لازمی حصہ ہے۔ اس کے علاوہ ایسے اعمال بھی جو بدھ مت کی پسندیدہ صفات (برھم وِہارا) سے متعلق ہوں جیسے جانداروں سے ہمدردی کا سلوک، فیاضی اور خدمتِ خلق کے کام وغیرہ، "صحیح عمل" کی ضمن میں شامل سمجھے جائیں گے۔

(۵) سَمیک آجیوا (پالی۔ سما آجیوا)، "صحیح رزق"، "حلال روزی"؛ اس رکن میں اپنی محنت سے اور جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی روزی سے گذارہ کرنا شامل ہے۔ ظلم و زیادتی، دھوکہ اور بے ایمانی سے کمایا ہوا رزق اس رکن کی خلاف ورزی ہوگی۔ اسی طرح کوئی ایسا پیشہ جو بدھ مت کی ممنوعہ چیزوں کے فروغ پر قائم ہو "صحیح روزی" کے زمرے سے خارج ہوگا۔ اس چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے گوتم بُدھ نے اپنے زمانے کے مطابق ان پانچ قسم کے پیشوں سے کمائی ہوئی روزی کو ناجائز قرار دے دیا تھا (۱) اسلحہ سازی یا اسلحوں کی خرید و فروخت سے متعلق پیشے (۲) جانوروں کی جان لینے اور ان کے گوشت اور کھال سے متعلق کاروبار (۳) نشہ آور چیزوں سے متعلق کاروبار (۴) غلاموں کی خرید و فروخت اور (۵) زہریات سے متعلق کاروبار۔[۱۲]

اس سلسلے میں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مختلف ذرائع آمدنی اور جائز و ناجائز پیشوں کی بحث صرف اُپاسک (دنیا کے کاموں میں شریک) بَودھ (بُدھ مت کا ماننے والا) کی حد تک ہی محدود ہے۔ بُدھ مت کے سادھوؤں (بھکشو) کے لئے تو کسی طرح کا کاروبار اور روزی کمانے کا کوئی طریقہ بھی اختیار کرنا ممنوع ہے۔ بھکشوؤں کو صرف بھیک (بھکشو اور بھیک کی مشابہت قابل غور ہے) پر ہی گذارا کرنا ضروری ہے۔ البتہ بُدھ مت کے قوانین نے ایک بھکشو کی ضروریات کو کم سے کم تک محدود کر دیا ہے، یعنی ایک بھکشو کو ۲۴ گھنٹے میں ایک دفعہ دوپہر سے پہلے کھانا، دو جوڑے کپڑے،

ایک سر چھپانے کی جگہ اور کچھ دوائیوں کے علاوہ اور کچھ سامان رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔ ان چیزوں کی فراہمی عام سماج کے ذمہ ہے اور بھکشو سماج سے مانگ کر اپنی یہ ضرورتیں پوری کرے گا لیکن اس کے لئے بھیک یا خیرات کے علاوہ کوئی اور کمانے کا ذریعہ اختیار کرنا بھکشو کے سلسلے میں "صحیح روزی" کے زمرے سے خارج ہو جائے گا۔

(٦) ۔ سمیک وایام (پالی: سما دیام، "صحیح کوشش"): پسندیدہ جذبات و خیالات کو پیدا کرنے اور ان کو مستقل طور سے اختیار کرنے نیز ناپسندیدہ جذبات و خیالات کو ابھرنے سے روکنے اور دل و دماغ سے بالکل نکال پھینکنے کے سلسلے میں جو کوشش درکار ہے وہ "صحیح کوشش" کے نام سے موسوم ہے ۔ بدھ مت کے نزدیک پسندیدہ جذبات و خیالات کے سلسلے میں کچھ اشارے اوپر "صحیح خیال اور صحیح ارادہ" کے ضمن میں بیان ہو چکے ہیں۔ مثلاً ہمدردی، محبت بے غرضی وغیرہ۔ یہاں مطلوب وہ کوشش ہے جو ان چیزوں کو اپنے اندر پیدا کرنے کے سلسلے میں درکار ہوگی۔ اسی طرح ناپسندیدہ جذبات و خیالات کی ضمن میں بدھ مت کے نزدیک نفسانی خواہشات، نفرت اور دنیاوی چیزوں کے بارے میں دھوکہ میں پڑے رہنا، سرفہرست آتے ہیں۔ ان چیزوں کا دل و دماغ سے بالکل نکل جانا بدھ مت کی اخلاقی تربیت کا مقصود ہے۔ اس لئے "صحیح کوشش" پر اصرار کرنے سے مطلب یہ ہے کہ ان جذبات کو مستقل طور سے ختم کرنے کی کوشش ہونی چاہیئے اور جب تک اس میں کامیابی نہیں ہو رہی ہے اس وقت تک ان کو ابھرنے سے روکنا یا اگر ابھریں تو ان کو زائل کرنے کی کوشش ہونی چاہیئے۔

(٧) ۔ سمیک سمرتی (پالی: سما ستی، "صحیح ہوشیاری"): "ہشت پہلو راستہ" کے اس ساتویں رکن کا مطلب ہے غفلت اور لاپرواہی سے بچنا، یعنی انسان کو ہر وقت اور ہر حالت میں اپنے خیالات، جذبات، حرکات و سکنات، نشست و برخاست، گفتگو اور مختلف اعمال میں اپنے ہوش و حواس کو یکسو اور اپنے اعمال و خیالات کی طرف متوجہ رکھنا چاہیئے ۔ اس مسلسل نگرانی اور غفلت و لاپرواہی سے محفوظ رہتے ہوئے ہی انسان دوسرے مذکورہ بالا اخلاقی اصولوں کی پابندی کر سکتا ہے ورنہ بے سوچے سمجھے

اور اضطراری افعال کے نتیجہ میں وہ غلطیوں کا شکار ہوتا رہے گا۔ انسان کے تمام افعال، گفتگو اور خیالات کا سوچ سمجھ کر اور پورے ہوش اور توجہ کے ساتھ سر انجام پانا ہی "صحیح ہوشیاری" پر عمل کرنا شمار ہوگا۔

(۸) سمیک سمادھی (پالی: سمّا سمادھی "صحیح مراقبہ")؛ مراقبہ یا سمادھی بدھ مت کی سب سے اہم عبادت ہے۔ گوتم بدھ کو نروان مراقبہ میں ہی حاصل ہوا اور ان کے پیروؤں کے لئے بھی بغیر "صحیح مراقبہ" کے نروان تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ "ہشت پہلو راستہ" میں اس سے پہلے سات ارکان کا ذکر کیا جا چکا ہے اور بدھ مت میں اخلاقیات کے مزید تفصیلی احکام موجود ہیں، لیکن ان کی حیثیت معاون اسباب کی ہے کہ ان کی غیر موجودگی میں "صحیح مراقبہ" کسی طرح ممکن نہیں ہوسکتا۔ یعنی "صحیح مراقبہ" کو بخوبی حاصل کرنے کے لئے انسان کو پہلے اخلاقی لحاظ سے بالکل درست اور پاک ہونا ہوگا لیکن "صحیح مراقبہ" وہ براہ راست سبب ہے جو نروان کے حصول کو ممکن بناتا ہے اور جب بھی کسی کو نروان حاصل ہوگا "صحیح مراقبہ" کی ہی کیفیت میں حاصل ہوگا۔

مراقبہ، جس کے لئے ہندوستانی مذاہب سمادھی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، عبارت ہے تمام ذہنی قوتوں کی یکسوئی اور کسی ایک نقطہ یا موضوع پر ان کی مرکوزیت سے۔ جس طرح سورج کی کرنیں جب آتشی شیشہ سے گذر کر ایک نقطہ پر سمٹ جاتی ہیں تو ان کی ملی جلی قوت عام کرنوں سے بدرجہا بڑھ جاتی ہے اور وہ کاغذ کے ٹکڑے یا کپڑے کو جلا سکتی ہیں، اسی طرح جب انسان کی ذہنی قوتیں۔ قوت فکر و تصور۔ کسی ایک موضوع یا نکتہ پر مرکوز ہو جاتی ہیں تو ان کی صلاحیتوں میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ حقائق کی ان تہوں کو اپنی چشم بصیرت سے دیکھ سکتی ہیں جو عام حالات میں انسان کے ذہن و فکر کی گرفت میں نہیں آتیں۔ مراقبہ یا سمادھی میں خیال و فکر کی مرکوزیت میں جتنا اضافہ اور استقلال پیدا ہوتا جائے گا اس کی بصیرت اور رسائی اتنا ہی بڑھتی جائے گی۔ ہندوستانی روایات میں عام حالات میں انسان کے خیال اور فکر کی بے قراری کی مثال ایک پاگل بندر کی مضطربانہ حرکات سے دی گئی ہے جس کو کسی بچھو نے کاٹ کھایا ہو۔ اس طرح کی

پریشان خیالی سے صرف حقائق کی سطحی گرفت ہی ممکن ہو سکتی ہے، جبکہ مراقبہ یا سمادھی کی انتہائی صورت میں قوت خیال ذکر کی مثال اس تیل کی دھار سے دی گئی ہے جو کہ ایک برتن سے دوسرے برتن میں ڈالا جا رہا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب میں کسی نہ کسی صورت میں اور کسی نہ کسی درجہ میں توجہ اور فکر کی یکسوئی یا مراقبہ اور سمادھی کا التزام رکھا گیا ہے۔

بُدھ مت میں مراقبہ یا سمادھی دُکھوں سے نجات دلانے اور نروان تک پہنچانے والے "ہشت پہلو راستہ" کے آخری رُکن کی حیثیت سے مذکور ہے۔ البتہ بُدھ مت میں اس کی اہمیت کے پیش نظر بُدھ روایت میں مراقبہ کی مختلف اقسام اس کے مختلف مدارج اور "صحیح مراقبہ" میں معاون اور حائل چیزوں، نیز اُن کے نتائج سے متعلق خاصی تفصیلات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں ایک قدیم مصنف بُدھ گھوش کی تصنیف وِشُدھی ماگا کو کلاسکی اہمیت حاصل ہے۔ اس مُصنف کے مطابق "صحیح مراقبہ" کے مطابق ایسے چالیس موضوعات ہیں جو کہ خود مہاتما بُدھ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کے طبائع کا خیال رکھتے ہوئے بتائے ہیں اور یہ بُدھ مت کی مقدس کتابوں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں[13]۔ ہر شخص اپنے مزاج اور طبیعت کے مطابق ان میں سے کوئی ایک یا اوقات میں مختلف موضوعات اپنے مراقبہ کے لیے چُن سکتا ہے۔ بہر حال کسی موضوع پر بھی "صحیح مراقبہ" شروع کرنے سے قبل ہر شخص کو اس راہ میں حائل پانچ رکاوٹوں کو (کم از کم عارضی طور سے) دور کرنا اور ان کی متضاد پانچ کیفیات کو اپنے اندر پیدا کرنا ہو گا۔ "صحیح مراقبہ" کی راہ میں حائل پانچ رکاوٹیں (نیوارنا) یہ ہیں: (۱) نفسانی خواہش (۲) عداوت اور بغض (۳) سستی اور کاہلی (۴) فکر اور دماغی پریشانی (۵) شک اور بے یقینی۔ ان کی جگہ انسان کو ان کی متضاد کیفیات (۱) قلبی اطمینان (۲) محبت آمیز مسرت (۳) چستی اور ہوشیاری (۴) ذہنی سکون اور خوشی (۵) ایمان اور یکسوئی پیدا کرنی ہوں گی[14]۔ ان صفات سے متصف ہو کر سالک اب "صحیح مراقبہ" کے لئے تیار ہے اور وہ کوئی ایک موضوع اپنے لئے چن کر جس کے لیے وہ ابتدا میں کوئی ظاہری

شے مدد کے لئے منتخب کر سکتا ہے، اپنا مراقبہ شروع کر دے گا۔ روایتی اعتبار سے "صحیح مراقبہ" کی مکمل کیفیت تک پہنچنے میں تین مدارج سے گذرنا ہو گا جن کی اپنی اپنی صفات اور کیفیات ہیں۔ ان تینوں مدارج سے گذر کر سالک "صحیح مراقبہ" کی مکمل کیفیت تک پہنچے گا جو پہلا "دھیان" (پالی: جھان) کہلاتی ہے۔ پہلے دھیان کے بعد دوسرے تیسرے اور پھر چوتھے دھیان کی منزلیں ہیں جن کی اپنی اپنی خصوصیات ہیں۔ مراقبہ یا سمادھی میں چوتھے دھیان کی منزل تک پہنچنے کے بعد وہ بصیرت پیدا ہو جاتی ہے جو حقائق کو ان کی اصلی نوعیت میں دیکھ سکتی ہے اور جس کو بدھ مت کی اصطلاح میں وپاسنا بھاونا یا "چشم حقیقت بین" کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں فکر کو وجود کی حقیقت کی طرف متوجہ کرنے سے بدھ مت کی بتائی ہوئی وجود کی تین بنیادی صفات یعنی یہ کہ (۱) تمام وجود فانی ہے (۲) تمام وجود دکھ ہے اور (۳) تمام وجود کسی مستقل عنصر سے عاری (کھوکھلا) ہے، ایک حقیقت بن کر سالک کے سامنے عیاں ہو جاتی ہیں۔ طلسم وجود کی حقیقت پورے طور پر اس طرح عیاں ہو جانے سے وہ تمام بیڑیاں جو وجود کے سلسلے میں غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور جو انسان کو جنم مرن کے اس ازلی و ابدی چکر میں گرفتار کئے ہوئے ہیں، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہیں اور انسان نروان حاصل کر لیتا ہے[15]۔

یہاں اس طرف اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ مراقبہ یا سمادھی کے مندرجہ بالا مدارج، ان کی ترتیب اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی "چشم حقیقت بیں" بدھ مت کے تمام ماننے والوں کے نزدیک مستند طور پر گوتم بدھ مت سے ثابت اور متفق علیہ ہے، لیکن بعد میں بدھ مت کے بعض ایسے فرقے پیدا ہوئے جو "چشم حقیقت بیں" کے حصول کے لئے مندرجہ بالا ترتیب کی لازمی پابندی کو ضروری نہیں مانتے۔ اس سلسلے میں مہایان فرقے کی بعض شاخوں مثلاً زین بدھ مت نے کسی صدمہ یا کسی شدید لمحاتی تاثر کے نتیجے میں "چشم حقیقت بیں" کے اچانک اور غیر متوقع حصول کا نظریہ پیش کیا ہے۔ عمومی اعتبار سے بھی مہایان فرقے میں گوتم بدھ کے

بتائے ہوئے اصولوں کی سر مو اور لفظی پابندی سے آزادی کا رجحان ملتا ہے اور اصولوں کی ظاہری شکل سے زیادہ ان کی روح سے وفاداری کا خیال رکھا جاتا ہے۔

نروان بدھ مت میں نروان مذہبی زندگی کا مقصود ہے۔ گوتم بدھ زندگی کے مسئلہ کا جو شافی و کافی حل تلاش کر رہے وہ انھیں پیپل کے پیڑ کے نیچے مراقبہ کی حالت میں نروان کی صورت میں ملا۔ گوتم بدھ کے جو بیانات اور بعد کے بودھ مصنفین کی جو تشریحات اس سلسلے میں ملتی ہیں ان سب میں اس چیز پر خاص زور دیا گیا ہے کہ نروان ایک ایسی حالت ہے جو عام ذہنی سانچوں سے بالاتر ہے اور چونکہ وہ ذہن کی گرفت سے آزاد ہے اس لئے اس کی حقیقت کا بیان ناممکن ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ گوتم بدھ کو اپنا پیغام عوام تک پہنچانا اور ان کو یہ بتانا تھا کہ نروان ہی میں انسان کو دکھوں سے مکمل چھٹکارا اور ابدی مسرت حاصل ہو سکتی ہے اور وہی انسان کا حقیقی مطلوب ہو سکتا ہے، اس لئے عام ذہنی سانچوں سے مستعار مختلف تعبیرات کا استعمال ناگزیر ہو گیا۔ البتہ اس حقیقت کے پیش نظر کہ نروان زبان و بیان تو کیا انسانی ذہن سے بھی ماورا ایک حقیقت ہے بدھ مت میں نروان کی تشریح کے لئے جو استعارات اور تشبیہیں مستعمل ہیں وہ زیادہ تر منفی نوعیت کی ہیں، یعنی بجائے یہ بتلانے کے کہ نروان خود کیا ہے، اور اس طرح اس کو محدود ذہنی سانچوں میں مقید کرنے کے، یہ بتلانے کی کوشش کی گئی ہے کہ نروان کیا نہیں ہے، اور اس طرح معلوم حقیقتوں کی نفی کر کے نروان کی اپنی ماورائی حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ نروان کی حقیقت گوتم بدھ کے الفاظ میں اس طرح ظاہر کی گئی ہے:

"بھکشوؤ! ایسی ایک کیفیت موجود ہے جہاں نہ تو خاک ہے نہ پانی، نہ آگ ہے نہ ہوا، نہ لامکانیت ہے نہ شعور کی لامحدودیت، نہ تو عدم شعور ہے وہاں اور نہ غیر عدم شعور، نہ تو یہ دنیا ہے اور نہ دوسری دنیا، نہ سورج ہے وہاں اور نہ چاند، اور وہاں، بھکشوؤ! میں کہتا ہوں وہاں نہ آنا ہے اور نہ جانا، نہ ٹھہرنا ہے نہ گذر جانا اور نہ وہاں پیدا ہونا ہے۔

بغیر کسی سہارے، کسی حرکت یا کسی بنیاد کے ہے یہ۔ بے شک یہی دُکھوں کا خاتمہ (نروان) ہے"[11]

نروان کی تشریح کے لیے یہی نفی کا رویہ جس سے کہ نروان کا تنزیہی اور اس دنیا سے الگ ایک حقیقت ہونے کا پہلو واضح ہوتا ہے بُدھ مت کا غالب رجحان رہا ہے۔ چنانچہ بُدھ مت کی ادبیات میں عام رویہ نروان کے لیے بیشتر منفی تعبیرات کا استعمال رہا ہے، جیسے "غیر مخلوق"، "غیر مرکب"، "دوسرا کنارہ"، "لافانی"، "غیر متعلق" "لامحدود"، "عظیم چھٹکارا"، "رہائی"، "عدم جذباتیت"[15]۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ نروان مثبت خصوصیات سے عاری عدم محض کا نام ہے۔ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہوگی۔ اس حقیقت سے قطع نظر کہ گوتم بدھ کے مختلف بیانات میں اس امر کی وضاحت کی کوشش ملتی ہے کہ عدم اور وجود کے ذہنی سانچے بھی ہمارے دنیاوی تجربوں کی دین ہیں اس لیے ہم نروان کو جو کہ ایک بالاتر حقیقت ہے، ان پیمانوں سے نہیں ناپ سکتے، بُدھ مت کی ادبیات میں نروان کی مثبت صفات کا تذکرہ بھی کہیں کہیں مل جاتا ہے، مثال کے طور سے سُتّا نپاتا میں مذکور ایک برہمن کپّا کے جواب میں کہ دُکھ اور موت کے اس سیلاب میں کہیں کوئی محفوظ مقام بھی ہے؟ گوتم بدھ کا مندرجہ ذیل بیان نروان کی مثبت تشریح کے ضمن میں سمجھا جانا چاہیے:

" خوفناک سیلاب میں ندی کے بیچوں بیچ،
موت اور بے ثباتی کے مارے ہوؤں کے لیے،
میں تمہیں ایک جزیرہ کا پتہ دیتا ہوں، کپّا!
(جہاں آسانی کہاں) میں آپ۔ جزیرہ کے بارے میں تمہیں بتاتا ہوں،
جہاں) ان میں سے کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔
اپنے پاس کچھ بھی نہ رکھنا (مکمل فقر) اور ہر چیز سے بے تعلق ہو جانا —
یہی ہے وہ جزیرہ، وہ لاثانی جزیرہ۔
یہی ہے موت اور بے ثباتی کا خاتمہ۔

میں اسے نروان کے نام سے پکارتا ہوں، کیا! (مہا آتما نے کہا) — یہی وہ جزیرہ ہے"[19]

گوتم بدھ کی اس طرح کی تمثیلات کے علاوہ بدھ روایت میں نروان کے لئے مختلف مثبت استعارے جیسے "محفوظ کنارہ"، "مسرت کا ٹھکانہ"، "آسمانی گھر"، "شہر مقدس"، "ہر دکھ کا علاج"، "حقیقت کبریٰ"، "مسرتِ اعلیٰ"، "قدوس"، "مستقل بالذات"، "ازلی و ابدی" بھی پالی ترپیٹکا (مہایانِ بدھ مت کی مقدس کتابوں) میں بکھرے ہوئے مل جاتے ہیں[20]۔

بہرحال نروان کی تشریح کے لئے مثبت تمثیلات ہوں یا منفی رویہ، دونوں طریقوں سے بدھ مت میں اس حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نروان میں ہی انسان کے تمام دکھوں اور زندگی کے مسئلہ کا مکمل اور کافی و شافی حل مل سکتا ہے۔ اس کے لئے مجھم نکائے میں مذکور گوتم بدھ کے مندرجہ ذیل الفاظ بدھ مت کے ماننے والوں کے لئے قطعی سند رکھتے ہیں :

"پیدائش، بڑھاپا، بیماری، دکھ اور عیبوں کا مجموعہ ہوتے ہوئے، اور ان چیزوں کا شکار ہو کبھی انسان میں ان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے میں نے اس کی تلاش شروع کی جو کہ غیر مخلوق، غیر تغیر پذیر، نروگ، بے غم، بے عیب اور ہر پابندی سے آزاد اور محفوظ ہے — یعنی نروان، اور میں نے اس کو پایا"[21]

حوالہ جات

۱ - اُدانا، ۸، ۱۔۳ ترجمہ تھامس بحوالہ اے سروے آف بدھ ازم، بھکشو سنگھرکشتا، بنگلور، ۱۹۵۷، صفحہ ۶۱

۲ - ۲۵۰۰ ایئرس آف بدھ ازم، پی، وی۔ بپت (مرتب)، نئی دہلی، ۱۹۵۶، صفحہ ۲۹

۳ - دی بدھاز اینشنٹ پاتھ، پیادسی تھیرا، لندن، ۱۹۶۴، صفحہ ۳۴

۴- اے سروے آف بدھ ازم، حوالۂ مذکور، صفحات ۹۹ - ۱۰۰

۵ اِتیوتکا، باب اوّل، حصہ ۲ اور ۵ (پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن) بحوالہ دی بُدھاز اینشینٹ پاتھ، حوالۂ مذکور، صفحہ ۵۵

۶- سمیتا نکائے، جلد دوم، صفحہ ۱۹ (پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن) بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۵۷

۷- اے سروے آف بدھ ازم، بحوالہ مذکور، صفحہ ۱۰۴

۸- ایضاً، صفحہ ۱۰۴

۹- ایضاً، صفحہ ۱۰۹

۱۰- دی بُدھاز اینشینٹ پاتھ، بحوالہ مذکور، صفحہ ۵۷

۱۱- ایضاً، صفحہ ۹۲، ۲۰۳

۱۲- ایضاً صفحہ ۱۵۵

۱۳- وِشُدھی ماگا باب ۳ بحوالہ دی بُدھاز اینشینٹ پاتھ، صفحہ ۲۱۲

۱۴- یضاً، صفحہ ۲۰۶ - ۲۰۷ اور اے سروے آف بُدھ ازم بحوالہ مذکور، صفحہ ۱۵۴

۱۵- مراقبہ یا سمادھی کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے دیکھئے حوالات مذکورۂ بالا، بالترتیب پہلا حوالہ صفحات ۱۹۷ - ۲۱۸، دوسرا حوالہ، صفحات ۱۵۰ - ۱۸۷

۱۶- ایضاً، پہلا حوالہ، صفحہ ۶۷، دوسرا حوالہ، صفحہ ۵۶

۱۷- اُدانا، ۸، ۱ اور ۳ ترجمۂ تھامس بحوالہ اے سروے آف بُدھ ازم بحوالہ مذکور صفحہ ۶۱

۱۸- اے سروے آف بُدھ ازم، حوالہ مذکور، صفحہ ۶۲

۱۹- ایضاً، صفحہ ۷۶

۲۰- ایضاً، صفحہ ۷۴

۲۱- دی بُدھاز اینشینٹ پاتھ، بحوالہ مذکور، صفحہ ۱۶

تبصرہ

لوٹ : تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے آنے ضروری ہیں ۔

نام کتاب ۔ میرزا بیدل
مصنف : پروفیسر نبی ہادی
تقسیم کار : مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
قیمت : = / ۳۱ روپے

میرزا عبدالقادر بیدل (۲۰-۱۷ء - ۱۶۴۴ء) کو فارسی شاعری میں فیضی، عرفی، طالب اور کلیم کی صف کے عظیم شعرا میں شمار کیا جاتا ہے ۔ وہ اپنے تخیل کی گہرائی، تصور طرازی، آئینہ سازی اور فن کی نزاکت کے لئے شہرت رکھتے تھے اور آج بھی ان کا کلیات، جو چار جلدوں میں وزارتِ تعلیم افغانستان کی طرف سے طبع ہو چکا ہے، اس کی شہادت دیتا ہے۔ میرزا بیدل نے غالب کو بھی اپنی طرف متوجہ کیا، غالب کا یہ شعر تو بہت مشہور ہے :

طرزِ بیدل میں ریختہ لکھنا　　　اسد اللہ خاں قیامت ہے

میرزا بیدل نرے شاعر ہی نہ تھے بلکہ وحدت الوجود کے فلسفہ پر ان کی بڑی گہری نظر تھی بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے تخلیقی سرمائے کے ذریعہ اس کے ترجمان بن کر سامنے آئے۔ بقول شخصے انھوں نے رنگ و بوئے حیات کے ناپید کنار سمندر میں غوطہ لگا کر طلسمِ آرزو، ذوقِ جنوں، سفرِ بے منزل، سیرِ ناکامی، اور ادراکِ خودی کے آبدار موتی نکال لئے ہیں اور پھر اس سے گزر کر مقامِ انسانیت اور گوشۂ قناعت تک رسائی حاصل کر لی ہے ۔

اسی لئے علامہ اقبال بھی انھیں "مرشدِ کامل" قرار دیتے ہیں۔

مگر اس حقیقت کو کس طرح چھپایا جائے کہ میرزا بیدل پر کوئی بھی مبسوط اور سیر حاصل مطالعہ ہمارے یہاں نہ ہو سکا۔ بہرحال اس کام کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ فارسی کے پروفیسر و صدر، ڈاکٹر نبی ہادی صاحب نے "فرض کفایہ" کے طور پر کر ہی دیا۔ نبی ہادی صاحب علمی و تدریسی حلقوں میں اپنی شخصیت کی دلنوازی اور خوش خلقی کے لئے خاصے محترم و مقبول ہیں اور ابھی کچھ برسوں قبل ان کی معرکۃ الآرا تصنیف "مغلوں کے ملک الشعراء" دانشمندانِ فارسی سے خراج تحسین پا چکی ہے۔

نبی ہادی صاحب کا اندازِ تحریر بھی ان کی گفتگو کی طرح بڑا دلکش اور واضح ہے جس سے ان کی علمی تحریروں کی افادیت کا دائرہ خواص تک محدود نہ رہ کر عوام تک پھیل جاتا ہے۔ میرزا بیدل کا تعارف کراتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"میرزا عبدالقادر بیدل اہلِ بصیرت کے اس قبیلے سے تعلق رکھتا ہے جو عرفانِ ذات کو اولین فریضہ سمجھتے ہیں اور جنھوں نے اس معاملے میں سقراط کی تاکید پر مخلصانہ عمل کیا ہے . . . اس نے زندگی میں عبرت و انقلاب کے حیرت انگیز تماشے دیکھے تھے۔ اس سے زیادہ عبرت آموز کتاب اور کونسی ہوگی جس کے پہلے اور آخری اوراق پر علی الترتیب سبز اور سرخ رنگ سے عروج و زوال کے متضاد عنوان درج ہوں۔ وہ جب پیدا ہوا (۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء) تو شاہجہاں تختِ طاؤس پر جلوہ افروز تھا۔ تاج محل کے بنانے والے مہندس اور معمار ابھی زندہ تھے اور جب سات دہائیوں سے اوپر کی مدت گذرنے کے بعد اس کی آنکھ بند ہوئی (۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء) اس وقت عالم یہ تھا کہ مغل سلطنت کی عظمت و شوکت ایک خواب بن چکی تھی۔ انتشار کی قوتیں ابھر رہی تھیں اور چاروں طرف سے آفتوں کے بادل جمع ہو رہے تھے۔ یہ محمد شاہ رنگیلے کے جلوس کا دوسرا سال تھا. . . . . . اس کی زندگی کا مطالعہ ذہن میں ان یادوں کو تازہ کرتا ہے جب ایک شاندار

عہد اپنی پوری توانائی کا مظاہرہ کر کے تیزی کے ساتھ خستگی اور تخریب کے
المناک مرحلوں کی طرف جا رہا تھا۔"

میرزا بیدل، بقول خود ان کے عمر بھر "فنون نظم" کی طرف مائل رہے لیکن کبھی کبھی نثر کے مشغلے میں بھی قلم اٹھایا ہے۔ لیکن بیدل نثر میں انتہائی مشکل پسند، ادق بلکہ مغلق انداز کی طرف مائل رہے۔ بیدل کی اسی مشکل و مغلق نثر پر نبی ہادی صاحب نے بڑی خوبصورتی سے تنقید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"فارسی تو کیا ساری دنیا کی زبانوں میں ایسے نثر نگار مشکل سے ملیں گے جن کے جملے پڑھ کر ذہن میں اقلیدس کے منحنی خطوط ناچنے لگیں اور اصطلاحات کا سد و بست صاف الجبر و المقابلہ کی علامات سے مشابہت رکھتا ہو۔"

نبی ہادی صاحب سے پہلے مولانا محمد حسین آزاد بھی بیدل کی نثر کے بارے میں یہ رائے (جس کو نبی ہادی صاحب نے بھی نقل کر دیا ہے) دے چکے ہیں کہ اس نے:

"ہماری قوت بیان کی آنکھوں کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔"

لیکن دیانت داری سے کام لیتے ہوئے نبی ہادی صاحب نے اس سلسلہ میں اس حقیقت کا اعتراف بھی کیا ہے کہ:

"البتہ میرزا کے اسلوب کی نمایاں خصوصیت اور فنکارانہ ہنرمندی اس حد تک ضرور ہے کہ وہ نثر کے ساتھ نظم کا خوبصورت پیوند لگاتا جاتا ہے.... اس کے یہاں نثر کی عبارتوں میں جو تکلف اور آورد کی فضا ہے اس کا ازالہ نظم کی برجستگی اور شیرینی سے مسلسل ہوتا چلا جاتا ہے۔"

"مغل ادب کی تاریخ میں بیدل کو ایک مجتہد کا درجہ" دیتے ہوئے نبی ہادی صاحب نے اس کی شاعری کو "مغل تہذیب کا زندہ شاہکار" قرار دیا ہے۔ جس کی "روشنی اور خوشبو سے"، "آج زبان کا قالب بدل جانے کے بعد بھی.... ہمارا وجدان منور و معطر ہے اور ہمیشہ رہے گا۔"

لیکن اسی کے ساتھ فاضل مصنف کو اس کا بھی احساس ہے کہ اس "کثیر التصنیف"

یا "کثیر التخلیق" فنکار کے تفصیلی مطالعہ کے لئے "خون جگر" چاہیئے، چونکہ میرزا کے منظوم کلام میں شروع سے آخر تک افکار کی سنجیدگی، بیان کی سنگینی اور اسلوب کے اغراق و ابہام کا وہ عالم ہے کہ .... دماغ میں "خشکی" بھی ہو جائے اور خدا نہ کرے "جنون کا خطرہ" بھی۔ بلکہ نیاز فتحپوری (جو خود میرزا بیدل کے بڑے مداح تھے) کے خیال میں تو زندگی کا وفا کرنا بھی ایک شرط ہے۔

بہرحال نبی ہادی صاحب نے "خون جگر" کا تھوڑا نہیں بلکہ چاہے بہت استعمال کیا ہو پھر بھی انھوں نے اس معرکہ کو سرکر لیا اور میرزا بیدل کی نثری و شعری تخلیقات کا ایک عالمانہ مطالعہ جو سوانح، انتقاد اور انتخاب پر مشتمل ہے کر کے ایک بڑی ضرورت کو نہ صرف پورا کر دیا بلکہ اگر سوئے ادب نہ ہو تو یہ عرض کیا جا سکتا ہے کہ "بیدل" کے مطالعہ میں انھوں نے بڑی "بے جگری" کا مظاہرہ کیا ہے۔ جس کا شکریہ "بیدل شناسی" کے باب میں دلچسپی رکھنے والے تمام حضرات کے ذمہ واجب ہے۔

کتاب کا سرورق تو اچھا ہے، لیکن کتابت و طباعت کا اہتمام خاصا ناقص رہا۔ جس کا اثر معنوی اعتبار سے نہ سہی لیکن صوری انداز پہ ضرور پڑتا ہے۔ ایسی عالمانہ، محققانہ کتاب اور اس کے سوا دو سو ضخامت کو دیکھتے ہوئے، قیمت بھی مناسب ہے۔

(اختر الواسع)

Vol XV No 2 R. N. 17614/69 April 1983

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES

Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025

کیا
آپ کی روزانہ کی خوراک سے
آپ کے بدن کو پوری قوّت اور
پورا فائدہ ملتا ہے؟

اپنی روزمرّہ خوراک سے صحیح تغذیہ حاصل کرنا
اس بات پر منحصر ہے کہ آپ کا نظامِ ہضم کتنا
ٹھیک اور طاقتور ہے۔

سنکارا ہی ایک ایسا ٹانک ہے جس میں
طاقت دینے والے ضروری وٹامنوں اور معدنی
اجزا کے ساتھ چھوٹی الائچی، لونگ، دھنیا،
دارچینی، تیزپات، تلسی وغیرہ جیسی چودہ جڑی
بوٹیاں شامل ہیں۔ اس مرکب سے آپ کے
نظامِ ہضم کو طاقت ملتی ہے اور آپ کا بدن
اس کی مدد سے آپ کی روزمرّہ خوراک سے
صحیح تغذیہ اور بھرپور قوت حاصل کرتا ہے۔



سنکارا
ہر موسم اور ہر عمر میں
سب کے لیے بے مثال ٹانک

ہمدرد

HD 5949 AU

جلد ۱۵ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۳ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۱۵ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۳ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے	پندرہ روپے	فی پرچہ	چار روپے
پاکستان کے لئے	بیس روپے	فی پرچہ	پانچ روپے
دوسرے ملکوں کے لئے	پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم		

نوٹ :۔ پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں۔ اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کریں

طابع و ناشر : ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ : جمال پریس دہلی

فہرست مضامین

بانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلس ادارت

پروفیسر سید مقبول احمد — مولانا سعید احمد اکبرآبادی

پروفیسر مشیر الحق — بالک رام

ضیاء الحسن فاروقی (مدیر)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس — میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)

پروفیسر انا ماریہ شمل — ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)

پروفیسر الیساندرو بوزانی — روم یونیورسٹی (اٹلی)

پروفیسر حفیظ ملک — ولینووا یونیورسٹی (امریکہ)

"عربوں کا عروج وزوال"

ٹائمز آف انڈیا کے ایڈیٹر گری لال جین ایک مشہور صحافی ہیں اور قومی اور بین الاقوامی موضوعات پر ان کے تبصرے اور تجزیے دلچسپی اور توجہ سے پڑھے جاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کی رائے سے ہمیشہ ان کے قاریوں کو اتفاق ہو، یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ کبھی کبھی وہ اپنی صحافی ذمہ داریوں کو بھلا کر ایسی بات بھی لکھ دیتے ہیں جو غیر جانبدارانہ نہیں ہوتی اور جس سے اُن کے تحفظات ذہنی کی پردہ دری بھی ہوتی ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں اور عربوں کے مسائل اور ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات سے متعلق وہ ایسے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جن سے خواہ مخواہ کے تنازعے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسے موضوعات پر جب وہ لکھتے ہیں تو ان کا رویہ ہمدردانہ نہیں ہوتا، اکثر ان کی ایسی تحریروں میں طنز و تمسخر کا یسا انداز ہوتا ہے جیسے کوئی کسی کی مصیبت و پریشانی سے لطف حاصل کرے۔ وہ اکثر سچی بات بھی ایسے اسلوب میں بیان کرتے ہیں جس سے ایک طرح کی چبھن محسوس ہوتی ہے۔ بہرحال اپنی اپنی طبیعت کا ایک مقتضا ہوتا ہے، بھلا اس میں ہم ان کی کیا مدد کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی ایک تحریر ان کی ۲۹ مئی ۱۹۸۳ء کے ٹائمز آف انڈیا کے "سنڈے ریویو" میں چھپی ہے جس کا عنوان ہے "عربوں کا عروج وزوال"۔ اس تحریر کو پڑھنے تو معلوم ہوتا ہے کہ گری لال جین کو اس سے کوئی خوشی نہیں ہے کہ ہمارے عرب بھائیوں کو تیل کی دولت مل گئی ہے، عرب جو ایشیائی اور افریقی ہیں اور جنھیں ابھی ماضی قریب میں مغربی اقوام، خاص طور پر

برطانیہ نے جس کی محکوم خود ہماری قوم ایک عرصہ تک رہ چکی ہے، اچھی طرح لوٹا اور برباد کیا تھا، اور آج بھی یہ اقوام انھیں برباد کرنے پر تلی ہوئی ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تیل کی دولت عربوں کے لئے عذاب بن گئی ہے، لیکن عذاب کی اس منزل میں ان پر طنز کرنا اور ان کی ہنسی اڑانا، ہماری قومی اخلاقیات کے منافی ہے۔ گری لال جین نے یہ اسلوب نگارش اختیار کر کے درحقیقت اپنے ہی مزاج اور اپنی ہی طبیعت کی ترجمانی کی ہے، ہمارے قومی مزاج سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جین صاحب لکھتے ہیں: "عرب 'صدی' تاریخ کی مختصر ترین صدی ثابت ہوئی ہے۔ یہ صدی ۱۹۷۳ء کے اواخر میں شروع ہوئی جب اوپیک (OPEC) نے کچے تیل کی قیمت میں چار گنا اضافہ کیا اور اب (۱۹۸۳ء میں) یہ تنظیم خود ختم ہونے کے قریب آلگی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ عرب ممالک جن کے پاس تیل کی دولت ہے، آج بھی مالی اعتبار سے بڑے متمول ہیں۔ صرف سعودی عرب اور کویت ہی کے پاس دو سو پچاس کھرب ڈالر کا محفوظ سرمایہ ہے۔ لیکن اب دنیا کو عربوں کا کوئی خوف نہیں۔ ان کے تیل کی مانگ کم ہو گئی ہے، اس کے مقابل نئے وسائل دریافت کر لئے گئے ہیں اور ان وسائل کو ترقی بھی دی گئی ہے، اس کے علاوہ صنعتی لحاظ سے ترقی یافتہ ملکوں نے یہ گر بھی سیکھ لیا ہے کہ تیل کی فی یونٹ پیداوار میں کمی ہو جانے پر بھی وہ اپنا کام چلا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر سعودی عرب کی تیل کی پیداوار ایک کروڑ بیرل یومیہ سے گر کر اب ۳۵ لاکھ سے ۴۰ لاکھ بیرل یومیہ تک رہ گئی ہے۔ گذشتہ سال تیل کی قیمتوں میں کمی ہوئی۔ اوپیک اپنے اراکین سے پیداواری کوٹے کو بھی تسلیم نہیں کرا سکی اور اب اس تنظیم کا وجود ہی خطرے میں ہے۔"

ٹائمز آف انڈیا کے ایڈیٹر جب عربوں کی پریشانیوں کا ذکر کرتے ہیں تو وہ سعودی عرب اور خلیج کی امارات اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ہی پوری عرب دنیا تصور کرتے ہیں، حالانکہ الجزائر، تیونس، لیبیا، مصر، عراق اور فلسطینی بھی عرب ہیں۔ ان ممالک کے عرب باہم کئی خصوصیات میں ایک اور یکساں ہوتے ہوئے بھی، سعودی عرب اور خلیج کے اپنے عرب بھائیوں سے مختلف ہیں۔ الجزائر، لیبیا اور عراق میں تیل سے خاصی آمدنی ہوتی ہے اور ان عرب ملکوں نے اپنی اس دولت سے ٹھوس تعمیری کام کئے ہیں جو ان کی آنے والی نسلوں کے

لئے مفید اور نتیجہ خیز ہوں گے۔ ان ملکوں نے اپنی تیل کی دولت عیش وعشرت کے سامان فراہم کرنے میں نہیں اڑائی ہے، مصر میں بھی کسی قدر تیل نکلتا ہے اور وہ اسے اپنی معاشیات کو مضبوط و مستحکم کرنے میں صرف کرتا ہے۔ ٹیونس نے زندگی کی حقیقتوں کو سمجھا ہے اور باوجود رقبہ میں چھوٹا ہونے کے اس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنے کردار سے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ اپنی آزادی کو قائم رکھ سکتا ہے اور اصلاح و ترقی میں بڑے عرب ملکوں کی رہنمائی بھی کر سکتا ہے۔ فلسطینی عرب زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا ہیں اور انھوں نے اپنے داخلی نظریاتی جھگڑوں اور دنیا کی بڑی طاقتوں کے پیدا کئے ہوئے الجھاؤوں کے باوجود اپنی مثالی ہمت اور صلابت اور کردار کی مضبوطی کا جیسا اظہار کیا ہے وہ عربوں کی حالیہ تاریخ کا ایک روشن باب ہے۔ بلاشبہ بعض عرب ملک اپنی دولت کا بیجا اور غلط استعمال کرتے ہیں اور ان کے غیر اسلامی رویے، طرز زندگی، خدا کی ناشکری، تنگ نظری، کم ہمتی اور اخلاقی کمزوریوں پر ہمیں بھی افسوس ہوتا ہے۔ کاش، وہ اس موقع کو غنیمت سمجھتے اور تیل کی شکل میں اپنے بے پناہ وسائل کو ایسے تعمیری کاموں میں لگاتے جو عہد حاضر کی تاریخ کے بہاؤ پر اثر انداز ہو سکتے! کیا اچھا ہوتا کہ وہ خدا کے فضل و کرم کو جو ان پر غیر معمولی دولت کی صورت میں اترا ہے، اپنی اور بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کا سرچشمہ بنا لیتے اور دنیا کو یہ بتاتے کہ دولت کا صحیح مصرف کیا ہے اور اسلام اس سلسلے میں ان کی کیا رہنمائی کرتا ہے!

گری لال جین نے ایسے عربوں کی موجودہ خوشحالی اور عروج کو ہٹلر کے عروج سے تشبیہ دینے کی کوشش کی ہے اس لحاظ سے کہ ایک تو ہٹلر کی طاقت محض چند برسوں (۱۹۴۳-۱۹۳۴) کے لئے تھی اور دوسرے یہ کہ اس کے نازی فلسفے کی شکار بڑے پیمانے پر خود جرمن قوم تھی۔ وہ لکھتے ہیں: "۱۹۷۰ء کے دہے میں کالے سیال سونے کی افراط کے سبب عرب خود بڑے عذاب میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اس نے یقیناً ان کے معاشرے میں انتشار پیدا کیا ہے.... جو دولت اپنی محنت سے کمائی نہیں ہوتی اس سے شریفانہ جذبات کمزور پڑ جاتے ہیں اور اخلاقی خرابیاں در آتی ہیں۔ تاریخ میں پہلے کبھی کسی قوم کو بغیر محنت کے اتنی بڑی دولت نہیں ملی، یہ ایک سیل بے پناہ ہے جو کبھی نہ کبھی ضرور رُکے گا لیکن اس کے نتائج باقی رہیں گے۔

اس غیر معمولی دولت نے عربوں کو طاقت اور جاہ و حشم کے کئی فریب میں مبتلا کر دیا۔ اگر عربوں میں دولت کا نشہ نہ پیدا ہوتا تو وہ مافوق البشر ہوتے۔ ہم انھیں خطا وار نہیں ٹھہرا سکتے اگر ان کے ذہن میں یہ خیال آیا کہ ساری دنیا ان کے قدموں میں ہے اور یقیناً دنیا ان کے قدموں پر جھک گئی۔ عرب ملکوں اور ایران سے مغربی ملکوں اور جاپان میں تیل کی برآمد کا دو تہائی حصہ پہونچتا تھا جس پر ان کی صنعتی معاشیات کا انحصار تھا، دنیا کے بڑے بڑے بنک، کارخانے اور تجارتی کمپنیاں ان کے دروازوں کو محفوظ سرمائے اور ٹھیکے کے لئے کھٹکھٹاتی تھیں، لندن نیویارک اور پیرس کے بازاروں میں اُن کا پُر جوش خیر مقدم کیا جاتا تھا، ان بازاروں میں سائن بورڈ عربی میں بھی آویزاں کئے جانے لگے۔ عرب بڑے اعتماد کے ساتھ دنیا کے کسی مقام پر جا سکتے تھے، یہاں تک کہ واشنگٹن میں وھائٹ ہاؤس اور لندن میں نمبر ۱۰ ڈاؤننگ اسٹریٹ کے دروازے بھی ان کے لئے کھلے ہوئے تھے اور انھیں یقین تھا کہ جہاں بھی وہ جائیں گے گرمجوشی سے ان کو اہلاً و سہلاً کہا جائے گا۔ فلم بنانے والوں نے خاص عربوں کے لئے فلمیں بنائیں، صرف بمبئی اور دہلی ہی میں نہیں بلکہ لندن، نیویارک اور ٹوکیو میں بھی بڑے بڑے ڈاکٹروں، انجنیروں اور تعمیر کاروں نے اپنے عرب گاہکوں کو ترجیح دی۔

مغیر کمیونسٹ دنیا میں، ایسا محسوس ہونے لگا تھا کہ اب عربوں ہی کا حکم چلے گا اور ایک مرحلے پر تو یہ خیال پیدا ہو چلا تھا کہ عظیم ریاستہائے متحدہ امریکہ بھی، اسرائیل سے اپنے تمام معاہدوں کے باوجود، عربوں کے دباؤ کے آگے جھک جائے گی اور اسرائیل کو مقبوضہ عرب علاقوں سے ہٹنے پر مجبور کر دے گی۔ ایشیا اور افریقہ کے اوسط درجے کے لوگ ہر عرب کو برلا اور ٹاٹا سمجھتے تھے۔ زیادہ تر عرب ایسے انداز میں گفتگو کرتے تھے اور ان کا رویہ اس طرح کا ہوتا تھا جیسے ان کے پھیلاؤ اور ان کی طرزِ زندگی کے غلبے کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ہے مثلاً، انھوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ صرف وہی اسلام کے محافظ ہیں اور ان ہی کے ذریعہ اسلام کی اشاعت ہوگی .... (تقسیم ہند کے بعد) کچھ عرصہ تک پاکستانی بھی اسی فریب میں مبتلا رہے .... کہ وہ مُسلم دنیا کے قائد ہو سکتے ہیں لیکن جلد ہی اس فریب کا طلسم ٹوٹ گیا۔ عرب کسی غیر عرب کی قیادت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک

حقیقت تھی کہ ایک عرب ملک کسی دوسرے عرب ملک کو بھی اپنا لیڈر نہیں مان سکتا تھا تیل کی دولت نے اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ بنا دیا۔

"درحقیقت صحرائی سراب کی طرح، یہ طاقت بھی محض ایک فریب تھی۔ دولت زمین کے نیچے سے ملی تھی اور طاقت اسی وقت موثر ہوتی ہے جب اس کی اساس مضبوطی کے ساتھ زمین پر ہو، عرب طاقت کی اساس ایسی نہ تھی۔ عربوں نے خود تیل کو دریافت نہیں کیا، نہ تو انھوں نے اسے نکالا اور نہ اسے بازار میں لائے۔ امریکہ اور یورپ والوں نے ان کے لئے یہ سب کچھ کیا۔ ہاں، وہ تیل کی قیمت بڑھا سکتے تھے اور انھوں نے بڑے ڈرامائی انداز میں پہلے ۱۹۷۳ء میں اور پھر ۱۹۷۹ء میں یہ کر دکھایا۔ لیکن (اس سے عربوں کو یہ نقصان پہونچا کہ) مغرب پر ان کا انحصار اور بڑھ گیا۔ انھیں اپنی دولت کے استعمال، یا یوں کہیے کہ غلط استعمال کے لئے اور جو کچھ اس کے بعد بچ جائے اسے محفوظ رکھنے کے لئے مغرب کے سہارے کی ضرورت تھی کیونکہ وہ خود اپنے سرمایے کی حفاظت کا انتظام نہیں کر سکتے تھے۔ دولت کی بہتات نے عربوں میں عدم تحفظ کا احساس اور جدید معاشی ڈھانچے کی تشکیل کی آرزو پیدا کی، انھیں ان دونوں مقاصد کے لئے مغرب اور جاپان کی مدد کی ضرورت تھی"

جدید معاشی ڈھانچے کو کھڑا کرنے اور اسے کامیابی کے ساتھ قائم رکھنے اور ترقی دینے میں محنت، صلاحیت، کارکردگی اور ایمانداری کی ضرورت ہوتی ہے، اور کردار کی یہ خوبیاں دولت سے پیدا نہیں کی جا سکتیں، متمول عرب ملکوں میں ہنرمندی اور جدید تکنیکی مہارت بھی نہ تھی، خاص طور پر سعودی عرب اور خلیج کی ریاستیں ان خصوصیات سے محروم رہی ہیں، جدید تعلیم کی روایت بھی ان کے یہاں بڑی کمزور رہی ہے، اس لئے منصوبہ بند معاشیات اور اس کے عمرانیات کا بوجھ اٹھانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ اور شاید ان عرب ملکوں نے اس مسئلہ پر کبھی سنجیدگی سے غور بھی نہیں کیا۔ اسرائیل جو ان کے بیچوں بیچ قائم ہوا اور جو ان کی شدید مخالفت اور کئی جنگوں کے باوجود نہ صرف باقی ہے بلکہ اپنے تمام عرب ہمسایہ ملکوں سے بیک وقت نبٹنے کا حوصلہ رکھتا ہے، محض امریکہ اور مغربی ممالک کی مالی امداد اور ان کے اسلحوں کے سہارے ہی نہیں زندہ ہے، بلکہ خود اس کے شہریوں میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کے سبب مغرب کی ہر

طرح کی امداد سے انھوں نے فائدہ اٹھایا اور اپنے وجود کی معاشی، معاشرتی، سیاسی اور فوجی اساس کو مضبوط کیا۔

یہ وہ حقیقتیں ہیں جنھیں عربوں کے ہمدرد اور دوست بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ گری لال جین نے اپنے مضمون میں ان کی طرف اشارہ کیا ہے اور عربوں کو اپنے بے رحمانہ طنز و تمسخر کا نشانہ بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "(عرب اپنی دولت سے) ہندوستان جیسے ترقی پذیر ملکوں کی مدد کر سکتے تھے اور ان کے اشتراک سے خود بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے۔۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، پاکستان کے ترقیاتی منصوبوں سے بھی انھوں نے کوئی خاص دلچسپی نہیں لی، البتہ فوجی سامان کی خریداری میں وہ اس کی مدد کرنے کے لئے ہمیشہ آمادہ رہے۔۔۔ خود انھوں نے ایسے فوجی اسلحوں کی خریداری پر اربوں ڈالر صرف کئے جنھیں وہ استعمال نہیں کر سکتے، غالباً وہ ان اسلحوں کو استعمال کرنے کی خواہش بھی نہیں کریں گے کیونکہ اس میں خود ان کے لئے بڑے خطرات ہیں جن کا سامنا کرنے کی نہ تو ان میں طاقت ہے اور نہ اہلیت۔ بعض عربوں نے تو اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ انھوں نے یہ اسلحے اس لئے نہیں خریدے ہیں کہ انھیں ان کی ضرورت تھی، بلکہ اس لئے کہ سیاسی وجوہ کی بنا پر وہ ان ملکوں کی حکومتوں کو خوش کرنا اور راضی رکھنا چاہتے تھے جہاں سے یہ اسلحے خریدے گئے ہیں۔

"پچھلے سال گرمیوں میں اس قسم کی فوجی اسلحوں کی خریداریوں کا بھانڈا اس وقت پھوٹا جب اسرائیل نے لبنان پر حملہ کیا، فلسطینیوں کی بستیوں پر زمین اور آسمان سے گولے برسائے، وہاں سے فلسطینیوں کے اخراج کا مطالبہ کیا اور بیروت اور فلسطینی پناہ گزینوں کے کیمپوں میں ان کا قتل عام کیا۔ اس وقت ایک عرب ملک بھی ان کی مدد کو نہیں پہونچا، عرفات اور ان کے ساتھیوں نے اپنی مصیبت کے ان ایام میں ان کی بڑی لعنت ملامت کی، لیکن ان پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ فلسطینیوں کے کاز کی حمایت میں جذباتی تقریروں کے باوجود، کوئی عرب ملک اسرائیل سے لڑنے کے لئے آمادہ نہ ہوا اور اس کا جو نتیجہ ہوا وہ سب پر ظاہر ہے۔ اسرائیل اپنے مقصد میں کامیاب ہے اور فلسطینی مجاہدین دربدر پھر رہے ہیں۔ اب جنوبی لبنان کی سمت سے اسرائیل کو خطرہ نہیں ہے۔

"اسلحوں کی خریداری سے زیادہ عربوں کے نام نہاد ترقیاتی منصوبوں پر دولت بے نتیجہ اور فضول صرف کی گئی ہے۔ مغرب نے جس طرح بھاری قیمت کے ایسے اسلحے ان کے ہاتھ فروخت کئے جو ان کے لئے بیکار ہیں، اسی طرح اس نے ترقیاتی منصوبے بھی فروخت کئے ہیں جنھوں نے کھربوں ڈالر نگل لئے ہیں اور نتیجہ زیادہ تر یہ نکلا ہے کہ عرب دنیا کا سماجی انتشار اور بڑھ گیا ہے۔ جن عرب ملکوں میں تیل کی دولت ہے ان میں سے زیادہ تر ایسے ہیں جہاں ماہر افراد اور ماہرین کی بہت کمی ہے۔ اس لئے انھیں بہت بڑے پیمانے پر ایسے لوگوں کو درآمد کرنا پڑا ہے۔ لیکن کس کام کے لئے؟ محلوں کی تعمیر کے لئے۔ لیکن یہ محل پھر بھی بہتر ہیں اُن نام کی تنصیبات سے جو ملک کے داخلی بازار کی ضرورتوں کو بھی پورا نہیں کرسکتیں کیونکہ وہ بہت چھوٹی ہیں اور چونکہ ان کی پیداوار پر لاگت زیادہ آتی ہے اس لئے باہر سے آنے والی چیزوں کا وہ مقابلہ نہیں کرسکتیں۔ ریگستانی علاقوں میں جہاں آبادیاں دُور دُور ہوں اور جو ابھی خانہ بدوشی کی زندگی کی منزل سے پوری طرح آگے نہ بڑھے ہوں، شاید جدید معاشیات کی تنظیم نہیں ہوسکتی اور اگر ہو بھی جائے تو اُسے قائم نہیں رکھا جا سکتا۔

"دولت نے عربوں میں یہ خواہش پیدا کر دی ہے کہ وہ دنیا میں بے روک تیز رفتاری کے ساتھ گھومیں پھریں۔ وہ اپنی خواہشات کو کیوں پابند کریں جب انھیں پورا کرنے کے لئے ان کے پاس وسائل ہیں۔ اس لئے انھوں نے بہترین کاریں، ویڈیو سیٹ اور کمپیوٹر اور اسی طرح کی دوسری چیزیں جو مغربی ملکوں اور جاپان میں بنتی ہیں، خریدی ہیں۔ انھوں نے اپنے محلوں کے لئے تیار شدہ باغات تک درآمد کئے ہیں۔ ان کے یہاں سڑکیں کافی چوڑی ہیں، ان کے ہوائی اڈے بہت بڑے ہیں ان کی بندرگاہیں بہت وسیع ہیں، اس سے مطلب نہیں کہ انھیں اتنی چوڑی سڑکوں اور اتنے بڑے ہوائی اڈوں اور بندرگاہوں کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ انھوں نے بہ آرام وہ ہوائی جہاز بھی خریدے ہیں ... مغربی ملکوں اور جاپان نے ان سب باتوں کو معمول کی تجارت کے طور پر کیا ہے۔ انھیں تو اپنا وہ سرمایہ واپس لینا تھا جسے انھوں نے تیل پر خرچ کیا تھا، ورنہ وہ دیوالیے ہو جاتے"۔

ان عرب ملکوں میں ایک عجیب وغریب صورت حال یہ پیدا ہوگئی ہے کہ بہت سے "شیوخ" کاروبار میں تھوڑا بہت سرمایہ لگانے لگے ہیں، لیکن چونکہ وہ جدید طرز کی تجارت کے گُر سے واقف نہیں ہیں اور اپنی علیش پسندی اور آرام کوشی کے سبب ان سے واقف ہونا بھی نہیں چاہتے، اس لئے ان کے نام سے غیر ملکی سرمایہ دار تجارت کرتے ہیں کیونکہ انھیں قانون کی زد سے بچنے کے لئے تجارت میں مقامی

لوگوں کی مشارکت کی ضرورت ہے۔ اس طرح امیروں کا ایک ایسا بیکار، کاہل اور ناکارہ طبقہ پیدا ہوگیا ہے جسے یکے بعد دیگرے ہیجان انگیز تماشوں کی تلاش رہتی ہے۔ یہ غیر ملکی تاجر زیادہ تر امریکی اور یورپین ہیں۔ یہ صورت حال جو مغرب کی چالاکیوں کے سبب روز بروز پیچیدہ تر ہوتی جارہی ہے۔ مسلمان عربوں کے خلاف مغرب کے عیسائیوں اور ان کے پردہ میں بعض یہودی سرمایہ داروں کی ایک "اصلی" جنگ ہے جسے ہم ایک دوسرے اور نئے روپ میں "صلیبی جنگوں" کی توسیع کہہ سکتے ہیں۔ یہ جنگ اس لئے زیادہ خطرناک ہے کہ اس سے مسلمان عربوں کی مذہبی اور تہذیبی اساس کمزور ہوتی جارہی ہے، ان میں اسلامی حمیت و غیرت کا شعور ماند پڑتا جارہا ہے اور مغربی تہذیب کی نقالی انھیں اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے دور لے جارہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کے اس نئے طبقے کے خلاف عرب عوام میں غم و غصے کے آثار پائے جاتے ہیں اور ان میں ایسے گروپ ملتے ہیں جو اپنی تلخیوں کا کبھی کبھی برملا اظہار بھی کردیتے ہیں، عرب حکمراں طبقے کو انھیں قابو میں رکھنے کے لئے ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھنی پڑتی ہے، اور اس کے لئے بھی انھیں امریکہ کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ امریکہ کی مدد سے انھوں نے ایک وسیع، منظم اور مضبوط نظم و نسق خفیہ سراغ رسانی کا قائم کر رکھا ہے جس سے ہر وقت خوف و ہراس کی فضا طاری رہتی ہے اور آدمی آزادی سے نہ تو اپنے گھر میں رہ سکتا ہے اور نہ باہر گھوم پھر سکتا ہے۔

بہر حال، اگری لال جین کے تجزیے میں خواہ کتنا ہی مبالغہ کیوں نہ ہو، عرب دنیا کے جو حالات ہیں وہ افسوسناک ہیں، خاص طور پر ان عرب ملکوں میں جو تیل کی دولت سے مالامال ہیں، بعض تلخ حقیقتیں ایسی ہیں کہ ہم اگری لال جین کی ساری باتوں کی تردید نہیں کرسکتے۔ ہاں، یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ دس سال کی مدت کو عربوں کے عروج و زوال کی صدی قرار دینا کسی طرح مناسب نہیں۔ کل کون یہ جانتا تھا کہ صحرائے عرب کے مشرقی کنارے اور خلیج کے علاقے میں اتنے وافر بہتے ہوئے سونے کے چشمے ہیں جو نہ صرف عرب دنیا بلکہ پوری دنیا کے لئے وسیع اور پیچ در پیچ امکانات سے معمور ہیں، اور آج کون یہ کہہ سکتا ہے کہ مستقبل کس کا ہے اور کیوں ہے؟ زمین و آسمان کے تمام خزانوں کی کنجیاں خدا کے پاس ہیں، وہی جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت دیتا ہے۔ ہمیں کسی فرد، کسی جماعت، کسی قوم کے عروج و زوال کا فیصلہ اتنی آسانی سے نہیں کردینا چاہیے۔

ایچ، اے، آر، گب
ترجمہ: محمد ذاکر

Dr. Zakir Husain Library
Jamia Nagar
J. M. I. New Delhi

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل
(۲)

(۳) قانون (شریعت) اور دینیات

جیسا سابقہ حصے میں کہا گیا ہے قرآن مجید ایک طرف تو حضور اکرمؐ کے وجدانی تجربے کی روئداد ہے اور دوسری طرف یہ وہ سرچشمہ ہے جس کی طرف حضور اکرمؐ اپنے روحانی وژن کو تازہ کرنے کے لیے بار بار رجوع کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخی اعتبار سے اِسے وہ ماخذ سمجھنا چاہیئے جس سے بعد کی ساری اسلامی اخلاقیات اور دینیات اخذ کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات اگرچہ سچی ہی سہی مگر یہ کہنا سچائی کو مہمل بنانا ہے۔ عقیدے اور یقین کے معاملات کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی فلسفیانہ یا منظم تفسیر نہیں ہے۔ قرآن مجید کا کام تو یہ ہے کہ یہ مذہبی فکر کے سامنے نئے نصب العین پیش کرکے اور اس کے لیے نئے حقائق اور نئے رموز و علائم فراہم کرکے اسے بدل دیتا ہے، اور مذہبی زندگی کے لیے نئے مقاصد متعین کرکے اور اس کی عملی سرگرمیوں کے لیے نئی راہیں پیش کرکے اس کا رُخ موڑ دیتا ہے۔ لیکن مقصد پھر بھی وہ وجدانی تجربہ ہی رہتا ہے جس کی شہادت قرآن مجید دیتا ہے؛ اور عقلی ذہانت کی باتوں یا

عقل (داستدلال) سے اُس وجدانی تجربے کے جو رشتے ہیں وہ پھر کبھی کوئی مسئلہ نہیں بنتے۔

(لیکن) حقیقت میں کچھ عرصے کے بعد یہ ایک مسئلہ بن گیا۔ جب پھیلتی ہوئی ملت مسلمہ میں کثیر تعداد میں بے انتہا مختلف، روحانی اور الگ الگ ذہنی صلاحیتوں کے لوگ شامل ہونے لگے (اور یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ عمل مدینے ہی میں شروع ہو چکا تھا) تو پہلے پہل مسلم قوم کو جن مسائل اور مشکلات کا سامنا پڑا وہ عقیدے اور دینیات کے مسائل نہیں تھے بلکہ عملی نوعیت کے مسائل تھے۔ یہ ایک ایسے نئے نئے تنظیم یافتہ معاشرے میں شخصی رشتوں کے مسائل تھے جسے مذہبی اعتبار سے اتنی کامیابی حاصل ہو رہی تھی اور مستقبل میں ہونے والی تھی جس میں بڑی پیچیدگیاں تھیں۔ مختصراً یہ کہ یہ مسائل اخلاقیات کے مسائل تھے۔

اب وہ موقع آیا تھا جب قرآن مجید کے عائد کردہ مذہبی آداب و رسوم اور زیادہ تر سنت کے "طریق عمل" کے احکام کی اہمیت ثابت ہوگئی۔ سخت بے لوچ اور لازمی ہونے کی وجہ سے ان احکام نے ایک معاشرتی، یہ مذہبی، آہنی قالب فراہم کر دیا۔ (فرد کے لیے) ان احکام کی پابندی خارجی علامت تھی مسلم قوم کے ایک رکن ہونے کی اور اس پر کاربند رہنے کے لئے معاشرتی نظم یا ڈسپلن ہی نہیں بلکہ ضبط نفس بھی ضروری تھا۔ اسلام کی پہلی صدی کے دوران ملت مسلمہ میں عام طور پر ایک اخلاقی معاشرے کی خصوصیات نظر آتی تھیں۔ اس میں دینیات کے مسائل اتنے پریشان نہیں کرتے تھے اور اس کے اولیا، تارک الدنیا لوگ تھے پیغمبر نہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ان باتوں میں سے کتنی مستقل عنصر کی حیثیت سے اسلام میں باقی رہیں اور آج تک وہ مسلم معاشروں کی امتیازی خصوصیات ہیں، خاص طور سے ان مسلم معاشروں کی جن کا اسلامی شعور اپنے ہمسایہ غیر مسلم معاشروں کے مقابلے میں اور شدت اختیار کر لیتا ہے۔

لیکن "اخلاقی معاشرے" کی اصطلاح سے غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے۔ اس کی اخلاقیات (یا اخلاقی ضابطوں) کو الہامی ہی سمجھا جاتا تھا، عقلی قیاس آرائیوں کا یا معاشرتی

تجربے کا نتیجہ نہیں۔ ان کا مستند اور صحیح ہونا اس یقین پر مبنی تھا کہ وہ ایک قادرِ مطلق شخصی خدا کی مشیت کے مطابق ہیں اور ان کے پیچھے جو مقصد کارفرما ہے وہ مذہبی خلوص کا مثالی نمونہ ہے اور ان کی سزا و جزا کی دفعات فوق فطری اور عقیدۂ معاد ہی سے متعلق ہیں، بہت آہستہ آہستہ اور بتدریج بلکہ صرف کبھی کبھی ہی ایسا ہوا کہ ان سے غفلت برتنے والوں اور ان کی تعمیل نہ کرنے والوں کے خلاف ان احکام کو تقویت دینے کے لئے معاشرتی دباؤ کی ضرورت پڑی ہو۔

یہ حقیقت مسلم معاشرے کی تشکیل کے لئے بھی بے حد اہم تھی کہ ساری مسلم اخلاقیات کا ماخذ وہ مذہبی وجدان تھا جو ذریعہ تھا انسانیت کو خدا کا الہام پہنچانے کا۔ ایسے بنیادی اصول سے جو انسانی وجود کو منضبط کرتے ہوں تمام انسانی اداروں میں ایک نئی معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ مذہبی زندگی کے لئے غیر اہم نہیں ہوتے، (کیونکہ) وہ یا تو آدمیوں کی نگاہ میں مشیت الٰہی کا اظہار کرتے ہیں یا اظہار نہیں کرتے، اور یا خدا کی سچی اطاعت کی زندگی کی طرف مائل کرتے ہیں یا مائل نہیں کرتے۔

قرآن مجید میں جہاں شادی بیاہ، رشتے کنبے، وراثت، اقتصادی سرگرمی اور جنگ و جدل کے بارے میں قوانین پیش کئے گئے ہیں اور جو کبھی کبھی تو نہایت تفصیل سے پیش کئے گئے ہیں اُن سے ۔ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن مجید میں عقل کی قیاس آرائیوں سے پیدا شدہ مسائل پر اخلاقیات کے عملی مسائل کو ترجیح حاصل ہے۔ چونکہ معاشرتی زندگی میں پیدا ہونے والے سارے کے سارے مسائل کے لئے قرآنی احکام ناکافی تھے اس لئے کسی مستند و معتبر ماخذ سے ان کی تکمیل کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس کے لئے جیسا کہ معلوم ہے "حدیث" کا سہارا لیا گیا[1]۔ سچ تو یہ ہے

---

[1] یہاں گب جان بوجھ کر قرآن کی اس آیت کو نظر انداز کر رہے ہیں جس میں پیغمبر اسلام کی زندگی اور عمل کو "اسوۂ حسنہ" فرمایا گیا ہے۔ وہ احادیث کی تشریعی اور اخلاقی حیثیت کو بھی بہت کم کر کے دکھانا چاہتے ہیں — مدیر

کہ چونکہ ایک اخلاقی معاشرے کے لیئے انہیں معاشرتی مسائل تھے اور وہ مقتضی تھے اس بات کے کہ ان کے حل کے لیئے اس معاشرے کے بانی کے قول و فعل سے سند لی جائے اس لیے حدیثوں کی بڑے پیمانے پر تشریح بھی ہوئی۔ ان کی تعداد بھی بڑھی اور وہ وضع بھی کی گئیں۔ لیکن اس سے کوئی مفر نہیں تھا۔ عام مسلمانوں کی معاشرتی زندگی جس حد تک صحیح معنی میں اسلامی ہے یا اسے جس حد تک اسلامی ہونا چاہیئے اس کی بنیاد قرآن مجید کی اُس تعبیر و تفسیر کی روشنی میں ہونی چاہیئے جو رسول اللہ سے منسوب مستند حدیثوں میں ہے۔ یہ یقین اتنا پکّا اور محکم تھا کہ اپنی اپنی نجات کی فکر کے بعد معاشرتی زندگی کی اخلاقیات اور معمولات اور رواج و دستور کی شرح توضیح کرنا ملّت کے رہنماؤں کا اہم ترین شغل بن گیا، اور یہ ان کی بصیرت (تفقہ) کا نتیجہ تھا جس نے اسلامی قانون کے لیئے مواد فراہم کر دیا۔

اسلامی قانون ایک اخلاقی معاشرے کی امتیازی پیداوار تھا۔ اصولی طور پر اور ابتدا میں عملی طور پر بھی —— یہ عقائدی اصول سے ممیز و ممتاز نہیں تھا۔ صرف بعد میں ایسا ہوا کہ دونوں کی راہیں الگ الگ ہو گئیں، ایک کی حیثیت دینیات کی ہو گئی جس کا کام وحدانیت کے لیئے منطقی اور فلسفیانہ دلائل فراہم کرنا ہو گیا اور دوسرے کی حیثیت ایک قانون کی ہو گئی جس کا کام 'فرائض' کی شکل میں اس کے عملی نتائج کی توضیح کرنا یا انھیں متعین کرنا ہو گیا۔ اسلامی قانون کی یہ پہلی امتیازی خصوصیت ہے، یعنی یہ ایک فرائض کا عقیدہ ہے اور اس میں جن فرائض کی نشاندہی کی گئی ہے وہ دو قسم کے ہیں: ایک حقُّ اللّٰہ (صحیح عقیدہ اور مذہب کے عائد کردہ احکام کی پابندی) اور دوسرے حقُّ العباد۔ لیکن چونکہ موخرالذکر بھی صریحی طور پر یا اشارۃً خدا کی طرف سے عائد کیئے گئے ہیں اس لیے ان میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔

پھر اسلامی قانون کے عملی طریق اور اس کے ماخذ کے غیر قیاسی ہونے کی وجہ سے اس کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ ماہرین قانون (فقہاء) عام اصولوں میں کم دلچسپی لیتے ہیں قانون کی بنیاد اُن حقیقی فرائض کے مجموعے پر تھی جن کا اعلان قرآن مجید میں کر دیا گیا ہے

اس بنیاد پر اور ان باتوں سے مدد لے کر جو "حدیث" میں شامل ہو گئیں۔ ماہر قانون (فقیہہ) کا کام یہ تھا کہ وہ (جیسا کہ ہم آجکل کہتے ہیں) معاشرتی اور نجی زندگی کے طور طریق کے لئے قوانین وضع کر دے لیکن شرط یہ تھی کہ وہ ویسی ہی ٹھوس زبان میں ہوں۔ اخلاقی مذہبی اقدار کی اہمیت معلوم کرنے کے لئے پانچ درجوں کا پیمانہ بنایا گیا۔ فرض، واجب، مباح، مکروہ اور حرام، اور ایک ایک معاملے پر غور و خوض کرنے کے بعد اخلاقیات کے ان زمروں میں سے اُس کا زمرہ مقرر کر دیا گیا۔

تیسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ پہلی تین صدیوں تک ملت مسلمہ کی ذہنی قوتیں قانونی توضیح اور زمرہ سازی کے اس کام میں اس حد تک لگی رہیں جس کی مثال نہیں ملتی۔ نہ صرف علمائے دینیات، محدثین اور برسر حکومت افراد نے بلکہ ماہرین زبان، مورخ، ارباب علم و ادب نے بھی قانونی ادب کے سرمایہ میں اور قانونی مسائل کے بحث و مباحثہ میں اپنے اپنے طور پر حصہ لیا۔ اگر کبھی ایسا ہوا بھی ہے تو بہت ہی کم ہوا ہے کہ کسی مذہبی برادری کی زندگی اور فکر پر قانون کا اتنا گہرا اثر ہوا ہو جتنا ابتدائی مسلم تہذیب میں۔

ظاہر ہے کہ فکر کے اتنی شدت سے ایک ہی بات پر مرکوز ہو جانے سے مسائل کی تفصیلات اور کبھی کبھی بڑے بڑے مسائل پر جھگڑے بھی ہوئے۔ ان میں تلخیاں بھی تھیں اور یہ کافی عرصے تک جاری بھی رہے۔ لیکن ان ساری باتوں میں قرآن مجید کا یکساں اور معتدلانہ اثر برابر کارفرما رہا۔ اس کی سند کے مقابلے میں کسی بھی نجی رائے کو کلیتہً تسلیم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ سب کے سب حاکمِ اعلیٰ (یعنی خدائے تعالیٰ) کے براہ راست تابع تھے، اور چونکہ حقیقتاً سب کے سب اُس حاکمِ اعلیٰ کے سامنے مشترکہ طور پر سر تسلیم خم کرتے تھے اس لئے سوائے انتہائی متشدد لوگوں کے سب لوگوں میں ایک ملت ہونے کا احساس مقدم رہتا تھا۔ سیاسی اور دینیاتی اختلافات سے پیدا ہونے والی فرقہ بندیوں سے بھی قانونی رویوں اور طریق کار کی بنیادی وحدت پر کوئی فرق نہیں پڑا۔ اگرچہ بعد میں شیعی قانون کسی حد تک سنی معمولات سے الگ ہو گیا تھا لیکن ابتدائی صدیوں میں سنی اور شیعہ فقہاء میں مشکل ہی سے امتیاز کیا جا سکتا تھا۔ تمام باتوں میں قرآن مجید پر مبنی وحدت کا یہ

احساس ہی سب سے زیادہ اہم بات تھی جس کی وجہ سے مسلمانوں کی بڑی اکثریت میں پہلے تو وہ غیر معمولی مفاہمت یعنی تفصیلات کے معاملات میں اختلافات کے باوجود رواداری پیدا ہوئی اور آخر کار اُن میں یہ احساس پیدا ہوا کہ اگر قوم میں بنیادی مسائل پر اتحاد و یگانگت ہو تو اختلافات کے ہونے سے قومی زندگی اور مالا مال ہو جاتی ہے اور اسے خدا کی برکت سمجھ کر اس پر خدا کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ اور اس کے برعکس اسی شعور کے مسترد کرنے ہی کی وجہ سے شیعہ بے جان مخالفت کی راہ پر پڑ گئے۔

اس قانونی سرگرمی کا مسلمانوں کی مذہبی فکر پر کتنا اثر پڑا اس کی اہمیت جتانا تقریباً ناممکن ہے۔ ایک مرتبہ علم قانون اور اس کی تشکیل کو مستقل بنیاد مل گئی اور اسے حتمی طور پر مان لیا گیا تو اس سے نہ صرف اخلاقی فرض اور انسانی رشتوں کے بارے میں مسلمانوں کے فکری اعیان کے لئے ایک سخت بے لوچ ڈھانچہ فراہم ہو گیا (اگرچہ فقہ کے چاروں مسلکوں نے ان میں تھوڑی بہت لچک بھی جائز رکھی ہے) بلکہ بذات خود قانون یعنی شریعت نے ہمیشہ کے لئے ملت مسلمہ کے لئے آئین کی توضیح بھی کر دی۔ مسلمانوں کے لئے شریعت کی وہی بلکہ اس سے زیادہ اہمیت ہے جو ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں آئین کی ہے۔ اس نے سارے مسلم اداروں اور معاشروں کے لئے ایسے اصول بنا دیئے جو بڑی صدیوں کی بہت سے اور شدید اُتار چڑھاؤ کے باوجود مسلم تہذیب کا اب تک آخری سہارا رہے ہیں؛ باوجود سیاسی اعتبار سے ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کے اور اختلاف کے یہ ایک متحدہ ملت مسلمہ کی مظہر بنی رہی اور اُس کے بنانے میں بڑا حصہ لیا؛ اور نئی روشنی کے مسلمان پرستاروں اور مصلحوں کی نکتہ چینیوں کے علی الرغم یہ اب بھی تنہا ظاہری صورت ہے اُس بات کی جو اس کے بغیر محض عقیدے کی ایک رسمی وحدت ہی رہتی۔

قانون اور تہذیب کی یکسانی کی ایسی وحدت پیدا کر دینا اور اُسے قائم رکھنا بہت بڑا کام تھا۔ اس کی وسعت کا تقاضا تھا کہ ملت کی نہایت اہم قوتوں کا بڑا حصہ مخلصانہ انہماک سے اُسے پورا کرنے میں لگا رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مسلم تہذیب کے لئے گویا سب سے بڑا چیلنج تھا اور اس کی سب سے بڑی کامیابی تھی، چاہے وہ نامکمل ہی

سہی۔ دار الاسلام میں کثیر تعداد میں جو لوگ داخل ہوئے ان میں تمام اختلافی قانونی نظاموں اور مروجہ رواجوں کو دور کرنے کے لئے مذہ کے رہنما طویل عرصے تک نہایت شدت سے اس جدوجہد میں لگے رہے۔ یہ ایسی جدوجہد تھی جس میں، جیسا کہ ہم اس مضمون کے اگلے حصے میں دیکھیں گے، انھیں ان کے دنیوی حکمرانوں کی طرف سے کم ہی مدد ملتی تھی اور ان کی مذہبی تنظیمیں بھی ان کی ہمیشہ مدد نہیں کرتی تھیں۔ یہ ایسا کام تھا جس کی پوری طرح کبھی تکمیل نہیں ہوئی۔ شروع ہی سے جب مسلم ریاستوں میں شریعت کا نفاذ ہوا تو انتظامی احکامات کے اضافے یا ردوبدل کے ذریعے اس میں ترمیم (یا متدین لوگوں کی نظر میں ملاوٹ) ہوگئی اور آجکل اسے مغربی قوانین اور عدالتوں کی افزائش اور پھیلتے ہوئے رواج کی وجہ سے خطرات کا سامنا ہے۔ پھر بھی جس طرح مغربی عیسائی دنیا کے لوگوں نے ہمیشہ ایک اخلاقی قانون کو تسلیم کیا ہے چاہے وہ ہمیشہ اس پر عمل نہ کریں، اسی طرح تمام راسخ العقیدہ مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ شریعت انسانی معاشرے کے لئے مکمل نمونہ پیش کرتی ہے، چاہے ان کے عمل میں اس سے کتنی ہی کم مطابقت ہو۔

لہٰذا شریعت سے 'اصولاً' انکار کرنا ایک اعتبار سے ارتداد ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ترکی جمہوریہ کے شریعت کو یک قلم موقوف کر دینے سے ساری دنیا کے مسلمانوں کو کیوں صدمہ ہوا۔ اور یہ عقیدہ اگرچہ اس کی نوعیت اب بھی وجدانی ہی سہی لیکن غالباً ایک سچا عقیدہ ہے کہ اب بھی شریعت کا احترام مسلمانوں کی معاشرتی فکر کی اہم ترین بات ہے اور شریعت کے قائم رہنے ہی سے اسلام کے بحیثیت ایک منظم نظام کے باقی رہنے یا معدوم ہوجانے کا رشتہ جڑا ہوا ہے۔

فکری موشگافیوں کے بارے میں ایسا ہی انداز نظر اور ناپسندیدگی یا تشکیک راسخ العقیدہ دینیات کے ارتقا کی بھی خصوصیت تھی لیکن اس میں بھی ہر ایک کو یہ احتیاط رکھنی چاہیے کہ کسی غلط فہمی کا شکار نہ ہو۔ فکری موشگافیوں سے اس وجہ سے

خطرہ نہیں ہوتا کہ اس میں ذہانت سے کام لیا جاتا ہے بلکہ خطرہ اس کے ناجائز استعمال سے ہوتا ہے؛ خاص طور پر اس لئے کہ اس کا نتیجہ یا تو خود اعتمادی کی شکل میں نکلتا ہے یا ذہنی "مشقوں" کی لذت کے سامنے ہتھیار ڈال دینے کی شکل میں؛ اور یہ دونوں شکلیں بے دینی کی ہیں (کیونکہ) ان میں سے ایک تو منافی ہے اس بات کے کہ مسلمان کا فرض ہے کہ وہ خدا کے سامنے اپنے آپ کو عاجز محسوس کرے، اور دوسری شکل میں خدا کے بارے میں فکر کرنا گویا ایک طرح کا تفریحی کھیل بن جاتا ہے۔

یہ خطرات پہلی اور دوسری صدی میں ایک مخصوص صریحی اور براہ راست انداز میں راسخ العقیدہ رہنماؤں کے سامنے آگئے تھے۔ پروفیسر ٹریٹن (TRITTON) کی کتاب MUSLIM THEOLOGY میں ابتدائی مذہبی فرقوں کے بارے میں ایک باب میں ان تصورات کے حیرت انگیز انتشار، گوناگونی اور اکثر مہملیت کی جاذب نظر تصویر پیش کی گئی ہے جو اس وقت سامنے آئے جب اسلام یونانی دنیا کے شور وغوغا میں داخل ہوا اور اس نے اپنے آپ کو دینیاتی اختلاف کی فضا میں گھرا ہوا پایا۔ اپنے پیر جمائے رکھنے اور اپنے عقیدے پر قائم رہنے کا ایک ہی طریقہ تھا، وہ یہ کہ بس قرآن مجید ہی کا سہارا لیا جائے اور تمام ذہنی تاویلات کو 'بلاکیف' رد کر دیا جائے۔ یہ بات کہ قرآن مجید نے ابتدا ہی میں کس حد تک مسلم ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا اور اُسے ایک سانچے میں ڈھال دیا تھا اس سے زیادہ قطعی طور پر اور کسی طرح ثابت نہیں کی جا سکتی کہ اس پورے نازک دور میں ایسا کبھی دیکھنے میں نہیں آیا کہ ملت کی بڑی اکثریت نے تذبذب سے کام لیا ہو۔ پروفیسر ٹریٹن نے امیر الشعبی سے منسوب ایک قول پیش کیا ہے جس میں سچے مسلمان کے موقف اور فرض کو نہایت دلسوزی اور دقت نظر کے ساتھ مختصراً یوں بیان کیا گیا ہے: " دیانتدار مسلمان سے اور قبیلۂ بنو ہاشم کے دیانتدار فرد سے محبت کرو، مگر شیعہ نہ بنو؛ جو تم نہیں جانتے اُس کے جاننے کی امید رکھو لیکن مرجی مت بنو؛ سمجھ لو کہ نیکی خدا کی طرف سے ہے اور بدی نفس سے لیکن قدری نہ بنو؛ ہر نیکی کرنے والے سے محبت کرو چاہے وہ کتنا سیٹھا سندھی

ہی کیوں نہ ہو"!

اس کے علاوہ ابھی دینیات کی پختگی کا وقت نہیں آیا تھا۔ یہ ایک سیدھی سی بات ہے کہ وجدانی قسم کا ذہن استدلالی دینیات سازی کا اہل نہیں ہوتا۔ مسلم دینیات کی تفصیلات کے صحیح معنی میں مکمل ہونے سے پہلے یہ ضروری تھا کہ کم ازکم کچھ مسلمان تو منطق اور فلسفہ سیکھ لیں، اور فلسفیانہ باتیں کرنے کی عادت ایک دن یا ایک نسل میں نہیں پڑ جاتی۔ لہٰذا جیسا کہ ہر شخص اندازہ کرسکتا ہے راسخ العقیدہ دینیات نے کسی بحث مباحثہ میں پڑے بغیر سب سے پہلے بدعتی نظریات کے خلاف احتجاج یا ان سے انکار یا متنازعہ امور کے بارے میں راسخ العقیدہ نظریات کے سیدھے سادے بیان سے آغاز کیا۔ حقیقت میں راسخ العقیدہ نظریوں کے اولین خلاصے میں دینیاتی انداز کے مقابلے میں صریحی طور پر وجدانی انداز پر زور رہے۔" بصیرت (تفقہ) جس سے مذہب کے معاملات میں کام لیا جائے بہتر ہے اُس بصیرت سے جو علم اور قانون کے معاملات میں استعمال کی جائے"۔

لیکن یہ صورت حال بنیادی طور پر بدل گئی ارسطوئیت کی اس بہالے جانے والی تحریک سے جس کا رشتہ معتزلہ دینیات کے ارتقا سے جوڑا جاتا ہے۔ راسخ العقیدہ علمار نے کس طرح پہلے تو اس کے مقابلے میں میدان میں اُترنے سے انکار کردیا اور پھر بعد میں ان کے رویّے میں کیسے تبدیلی آگئی اور ان کے اشعری اور ماتریدی ناموران نے کیسے میدان جیت لیا، اس کی پوری کہانی سب کو اچھی طرح معلوم ہے اور اسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ میرے دل میں تو یہ شبہ ہے کہ یہ اتنا سیدھا سادہ معاملہ نہیں تھا جیسا کہ اکثر ظاہر کیا جاتا ہے؛ اس کے پیچھے شدید غور وفکر کی پوری ایک صدی تھی۔ بہرحال، فتح پھر بھی اُس فریق کی نہیں ہوئی جو فلسفیانہ اعتبار سے سب سے زیادہ طاقتور تھا بلکہ اس فریق کی ہوئی جس کے منطقی دلائل میں جمہور کی رائے کا زور شور اور اس کی زبردست جھلک تھی۔

راسخ العقیدہ دینیات کے اس ارتقا کے کئی اہم نتائج نکلے جن کے اثرات اسلامی فکر

کی پوری مذہبی اور غیر مذہبی باتوں پر پڑے۔ اور اسلام میں آج تک یہ اثر باقی ہیں۔ پہلے نتیجے کا سبب یہ حقیقت تھی کہ دینیات اپنے دائرۂ کار میں بذاتِ خود ایک علم ہے جو عقلی تصورات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے اور دوسرے علوم آلیہ، مثلاً منطق اور طبیعیات سے کام لیتا ہے۔ اس نے بذاتِ خود ان تمام منڈلاتے ہوئے عجیب و غریب خیالات کا خاتمہ کر دیا جو راسخ العقیدہ دینیات کی رسمی اصول سازی سے پہلے موجود تھے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ راسخ العقیدہ دینیات نے بذاتِ خود ان کا خاتمہ کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے پیچھے فکر کی جو ضبط و ترتیب تھی اس نے ان کو دور کر کے ان کی جگہ لے لی اور یہ ہمیشہ کے لئے ناممکن ہو گیا کہ ایسی عجیب و غریب خیالی باتیں پھر کبھی مسلمانوں کی مذہبی فکر میں پیدا ہو سکیں۔ کائنات کی عقلی افہام و تفہیم کی وجہ سے وجدانی تخئیل (بھی) بالآخر متوازن ہو گئی اور اس کی اصلاح ہو گئی۔ اور جیسا کہ میں نے کسی جگہ کہا ہے، اسلام اور سائنسی طریقِ کار اور طریقِ فکر میں مفاہمت ہو گئی۔

دوسرا نتیجہ، اور جو اسلام کے مستقبل کے لئے نہایت اہم تھا، یہ نکلا کہ مذہبی معاملات میں عقلی اصولِ فکر کی یہ تنظیم ارسطوئی بنیادوں پر ہوئی (جو مسلم تہذیب کے تمام شعبوں میں فکر کی عام عقلی تنظیم کا صرف ایک پہلو تھا)۔ اس کا مطلب تھا کہ اسلام کی فکری زندگی کی بنیاد ان ہی بنیادوں پر قائم ہوئی جن پر مغربی دنیا کی فکری زندگی کی بنیاد پڑی۔ اور یہ بنیادیں ہندوستانی یا چینی فکر کی بنیادوں سے ممتاز تھیں۔ بے شک یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید میں وحدانیت کی تلقین اور یہودی اور عیسائی وحدانیت کا جو اس سے رشتہ ہے اس کی وجہ سے اسلامی فکر میں منطقی استدلال کا رجحان پیدا ہو گیا تھا لیکن یہ رجحان بذاتِ خود منطقی استدلال کی انفرادیت پیدا کرنے میں کافی نہ ہوتا۔ جتنی اہم یہ حقیقت ہے کہ اسلام کی فکری زندگی پر اصلی ارسطوئی اثر پڑا اتنی ہی اہم یہ حقیقت بھی ہے کہ اس کا جو ردِ عمل ہوا اُس کا مقابلہ کرنے میں اور بعد کے تہذیبی انحطاط کے زمانے میں اسلامی دینیات میں اس کے ضم ہو جانے کی وجہ سے فکر کی ایک استدلالی بنیاد قائم رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ زیادہ تر مسلم علمائے دین کی کاوشوں ہی کی وجہ تھی کہ اسلام اپنے بنیادی استدلالی طریقوں میں بحیثیت مجموعی آبریز کے اسی طرف ہے جدھر مغرب ہے۔ یہاں یہ جتانے

کی ضرورت نہیں کہ اس سے دونوں تہذیبوں کے خیالات کے باہمی لین دین میں بہت سہولت ہو گئی، دور وسطیٰ میں بھی اور جدید دور میں بھی۔

تیسرا نتیجہ یہ ہوا کہ ارسطوئی منطق کی مدد سے تشکیل شدہ دینیاتی نظام چونکہ سائنسی ضبط و ترتیب پر مبنی تھا اس لئے نمایاں طور پر مستحکم رہا اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ بعد کی صدیوں میں جو سارے صوفیانہ اور مظاہر پرستانہ دباؤ اس پر پڑے اس میں ان کا مقابلہ کرنے کی سکت و صلاحیت ہے۔ اگر قرآن مجید اسلام کا زندہ و توانا دل تھا اور ہے تو متکلمین کا منضبط کردہ علم دینیات جسے قانون اسلامی کی تائید حاصل تھی اس کی پشت پناہ تھی۔ بظاہر صوفیانہ اور "ہمہ اوستی" رجحانات نے چاہے اسے کبھی کبھی کتنا بھی کمزور کر دیا ہو لیکن اس نے کبھی بھی اپنے بنیادی موقف نہیں چھوڑے اور یہ ہمیشہ اپنے ماورائیت کے عقیدے کی برتری پر زور دیتا رہا۔ مثال کے طور پر یہ صرف دینیات کی مستقل مخالفت ہی کی وجہ تھی کہ حضور اکرم سے جو ہمہ گیر عقیدت (مسلمانوں میں رہی ہے) وہ اتنی نہیں بڑھی کہ ان کی پرستش اور عبادت بن جائے۔ یہ تحقیق شدہ بات ہے کہ دینیات کی عائد کردہ واضح اور سخت پابندیاں ہی تھیں کہ بعد کے تصوف کی جذباتی اور تخئیلی فراوانی منضبط ہو گئی اور اُسے مثبت مذہبی موضوعات مل گئے۔ اگر کوئی شروع کے مذہبی فرقوں کی عجیب و غریب خیال آرائیوں پر نظر ڈالے اور تصور کرے کہ اگر تصوف کی عمارت براہ راست اسی ابتدائی فکر پر تعمیر ہو جاتی تو کیا ہوتا۔ اس لئے اس کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ اسلام اور دنیا پر معتزلہ اور الاشعری کا کتنا بڑا احسان ہے۔

یہ تاریخی نتائج تو اہم تھے ہی لیکن اس مقالے کے موضوع کے اعتبار سے وہ اصول جن پر اس نظام کی بنیاد رکھی گئی اُن کے وہ اثرات شاید زیادہ اہم ہیں جو بذات خود اسلامی دینیات پر اور مسلمانوں کی مذہبی فکر کی زندہ تشکیل میں اس کا جو حصہ ہے اس پر مترتب ہوئے۔ بے شک قرآن مجید کا بنیادی عقیدہ اٹل وحدانیت ہے۔ قرآن مجید عربوں کی مظاہر پرستی کو تو رد کرتا ہی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ کم از کم اس دنیا میں یہ خدا اور انسان کے مابین کسی درمیانی واسطے کے تصور کو بھی رد کرتا ہے۔" انسان کو اس

طرح پیش کرکے کہ گویا وہ خدا کے روبرو ہے اور ان کے درمیان کوئی روحانی یا شخصی واسطے نہیں ہیں، اسلام نے لازمی طور پر خدا اور انسان میں جو امتیاز ہے اُسے اہمیت دی ہے۔ قرآن مجید میں باطنی وجدان سے متعلق جو عبارتیں ہیں ان کے باوجود جو اذعانی اصول اس سے اخذ کئے گئے ہیں ان کی بنیاد بغیر اس مسلّمہ مفروضے کے نہیں پڑ سکتی تھی جس میں خدا اور انسان (خالق اور مخلوق) کے فرق اور (اس کے بدیہی نتیجے کے طور پر) مخلوق ہونے کے اعتبار سے خدا کے سامنے تمام انسانوں کی برابری کا تصور ہے۔ حقیقت میں اس بدیہی امتیاز ہی پر اُس "مذہبی جوش" کی بنیاد ہے جو اسلام کی امتیازی اور اصل خصوصیت ہے "

لیکن اس اسلامی دینیات میں اس امتیاز کی قطعیت میں کمی رہ جاتی اگر مسلم ارسطوئیت صرف منطق اور طبیعیات ہی تک محدود نہ رہتی۔ 'عربی' ارسطوئیت تو مابعد الطبیعیات کی طرف بڑھی لیکن "مسلم عقلیت پرستی اس سمت میں نہیں بڑھی۔ اس بات کو سمجھنا کچھ مشکل نہیں۔ وحدانیت کسی بھی قسم کی ہو اُس سے فلسفیانہ مشکلات پیدا ہوتی ہی ہیں اور وحدانیت پرستی جتنی زیادہ قطعی ہوگی اتنا ہی ان مشکلات کو حل کرنا مشکل ہوگا۔ سچ تو یہ ہے کہ شاید اسلام اور یورپ دونوں نے فلسفیانہ فکر کا جو ڈھانچہ یونانیوں سے ورثے میں پایا وہ وحدانیت پرستی کی کوئی ایسی مابعد الطبیعیاتی تعبیر فراہم نہیں کرسکتا جو اس کے لئے بالکل موزوں یا کم از کم اس کے موافق ہی ہو۔ لیکن اُسے بھول بھی جائیں تو بھی یہ بات صاف ہے کہ جیسے ہی مسلمان علمائے دین کو یہ احساس ہوا کہ فلسفہ، صحیح صحیح معنی میں، انھیں کس منزل پر لے جائے گا، انھوں نے اسے چھوڑ دیا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں کا علم کلام تقریباً تمام کا تمام محض منطقی ہے؛ یہ حقیقی فلسفیانہ مسائل سے کبھی نہیں الجھتا، اور چونکہ اس میں فلسفیانہ تشکیک کی اُس آمیزش کی کمی ہے جو منطق پر بے انتہا تکیہ کرنے سے روکتی ہے، اس میں نفی کی حد تک "فرق و فصل" کے اصول کا ارتقا ہوا۔

فلسفیانہ سطح پر کسی بھی دیئے ہوئے اصول موضوعہ کی قطعی موزونیت کے بارے

میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ شبہات باقی رہتے ہیں۔ زیادہ جدید (یا آجکل کی) زبان میں ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ خیال کے ہر ایک لفظی اظہار میں استعارہ۔ یا رمزیت کا عنصر ہوتا ہے جس کی تاویل قیاسی استدلال کی نت نئی ترتیبوں کے مطابق کی جائے تو آخر میں اس کے مہمل نتائج نکل سکتے ہیں۔ لیکن ایک عالم دین کی شاید صحیح تعریف یہی یہ ہے کہ وہ ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو اُن رموز و علائم کو بمنزلہ مثبت حقائق مان لیتا ہے جن میں کسی مذہبی تجربے کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اور مسلمان علمائے دین میں اس رجحان کو اس عقیدے کی وجہ سے اور تقویت ملتی ہے کہ قرآن مجید اللہ ہی کا کلام ہے اور وہ پابندیاں اس پر عائد نہیں ہوتیں جو انسانی زبان پر ہوتی ہیں۔ اس طرح قرآن مجید کے اس تصور کے پیش نظر کہ خدا کی مشیت مطلق ہے اور ہر وقت کارفرما رہتی ہے اور قرآنی توضیحات قطعی اصول موضوعہ ہیں، اس دینیات کا جس کی تشکیل میں یونانی منطق اور ہیئت کی مدد شامل ہو اس میں خدا کی ناقابل تصور ماورائیت ہی پر زور ہونا لازمی تھا۔ معتزلہ جن کی طرز فکر ذرا زیادہ فلسفیانہ تھی انھوں نے یونانی عقلیت پسندی کا ایک معتدلانہ عنصر شامل کرنے کی کوشش کی تھی لیکن ان کے خلاف ردعمل کے طور پر راسخ العقیدہ علما، نے خدا کی قدرت اور مشیت پر کسی بھی قسم کی پابندیاں ماننے سے انکار کر دیا یا اس خیال کو مسترد کر دیا کہ انسانی تجربے سے حاصل شدہ شرائط کا اطلاق خدا پر بھی ہوتا ہے۔

اس طرح اسلامی دینیات کو ہمیشہ انتہائی موقف اختیار کرنے پڑتے ہیں کائنات میں سوائے خدا کے کسی بھی قسم کا کوئی عامل نہیں ہے کیونکہ کسی اور عامل کے وجود کے تسلیم کرنے کا مطلب ہوگا کہ کسی ایسے فعل کا امکان ہے جو خدا سے جداگانہ طور پر کیا جا سکتا ہے اور اس طرح نظریاتی اعتبار سے خدا کی قدرت مطلق کی ایک حد بندی ہو جائے گی۔ لہٰذا کسی شے کا کسی دوسری شے سے لازمی طور پر

تعلق نہیں ہے؛ تمام تعلقات وقتی اور تیزی سے گزر جانے والے اختراعات ہیں۔ مادے کی کوئی مستحکم کائنات نہیں ہوسکتی، صرف مکان اور زمان کے چھوٹے چھوٹے اجزا کا ایک ایسا اژدحام ہوسکتا ہے جو خدا کی مشیت سے مستقل پیدا اور نیست و نابود ہوتا رہتا ہے۔ لغوی معنی میں کوئی علاقہ علیت نہیں ہوسکتا، کسی شے کا اپنی ماسبق شے سے یا مابعد شے سے کوئی لازمی تعلق نہیں ہوسکتا۔ جہاں تک اخلاقیات کا تعلق ہے خدا پر کوئی بات لازم نہیں ہے؛ ہمارے تصورات سے اُسے کوئی واسطہ نہیں۔ سزا یا جزا جو کچھ بھی وہ دے اُس سے مواخذہ نہیں کیا جاسکتا۔

یہاں موقع نہیں ہے کہ اسلامی دینیات کے تجزیے کی کوشش کی جائے؛ اس کے علاوہ کیسے بھی سیدھے سادے خاکے ہوں وہ ان ضخیم، عالمانہ اور دقتِ نظری سے لکھے ہوئے ادبی کارناموں کا حق ادا نہیں کرسکتے جو مسلم دینیات کے بارے میں دورِ وسطیٰ یا نسبتاً حال ہی کے زمانے میں سامنے آئے ہیں۔ لیکن مسلمانوں کی زندہ مذہبی فکر میں اس کی جو کارفرمائی رہی ہے اس کا اندازہ کرنے میں ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ اسلامی نظام میں خارجی رسمی اصول سازی اور باطن کی کارفرمائی یا حقیقت کے درمیان کیا رشتہ ہے۔ چونکہ ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ دونوں ایک جیسے ہوں ہم ہمیشہ ایسے اشاروں کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں جن کے ذریعے ہمیں ایک سے دوسرے کا ذرا سا بھی اندازہ ہوسکے اور ہمیں یہ معلوم ہوجائے کہ ان سے کس طرح ایک دوسرے کی تکمیل یا اصلاح ہوتی ہے۔

اس کی ضرورت عقائدی اصول سازی سے زیادہ کہیں نہیں ہے، البتہ کبھی کبھی علمائے دین خود مثبت طور پر اپنے بنیادی منفی عقائد کی اصلاح فراہم کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر علاقہ علیت کے مسئلے میں وہ لازمی علیت کے انکار کی قطعیت کو نرم کر دیتے ہیں یہ جتا کر کہ خدا کی تخلیقی مشیت کے اظہار میں ایک خاص نظم اور باقاعدگی ہوتی ہے

قرآن مجید میں بار بار خدا کے "طریقے" (سنت) کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور یہ جتایا گیا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ملتی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آدمی ایسے واقعات، کے عام سلسلوں کی پیشین گوئی کرسکتا ہے جو افعالِ معلومہ کے نتیجے میں رونما ہوتے ہیں۔ چاہے انھیں اصل میں نتیجے نہ بھی کہا جاسکے۔

اسی طرح "اکتساب" (کسب) کا عقیدہ بہت کچھ ایسی کوشش معلوم ہوتا ہے جو اس مسئلے کا رخ بدلنے کے لئے پیش کیا گیا جو عقیدۂ قضا و قدر کو اس کے "منطقی نتائج" تک پہنچانے کا نتیجہ تھا۔ اگر میرا خیال صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہر بات پہلے سے مقدر ہوتی ہے اور آدمی کو کچھ کرنے کا اختیار نہیں ہے لیکن پھر بھی نفسیاتی اعتبار سے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اُسے قوتِ اختیار حاصل ہے اور اس طرح وہ ذمہ داری کا "اکتساب" کرلیتا ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ علماء دین خود بھی کبھی کبھی ان موقفوں کے بارے میں پریشانی سی محسوس کرتے تھے جو ان کے اپنے تسلیم شدہ طریقِ استدلال سے پیدا ہوتے تھے۔

اگر ان مثالوں سے کوئی عمومی نتیجہ نکل سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ اصول سازی اور طریقۂ عمل کا باہمی رشتہ کچھ ایسا ہے: راسخ العقیدہ اصول، اپنی بنیادی تشکیل میں، نتیجہ ہوتا ہے ایک خالص منطقی دلیل کا اس نظریاتی بنیاد کے اعتبار سے کہ خدا کی قدرت پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔ لیکن یہ بذاتہٖ خود مسلم عقیدے کا قطعی حدبندی کرنے والا عنصر نہیں ہے۔ یہ تو صرف اُس "غالب" رجحان کا ایک نظریاتی اور بے لوچ اظہار ہے جو قرآن کی موضوعِ زیرِ بحث سے متعلق آیتوں میں بھی اور مسلمانوں کے وجدانی تصور و ادراک میں بھی پہلے ہی سے موجود ہے؛ یعنی یہ بذاتِ خود مسلمانوں کے احساس کے غالب رجحان سے متعین ہوتا ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی اس احساس یا یقین کو عقلی پیرایہ میں بیان کرنے

کی کوشش سے نہ صرف یہ کہ اس میں مبالغہ کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے بلکہ بالآخر ایسی کوشش اسے مسخ بھی کر دیتی ہے کیونکہ یہ کچھ ایسے عناصر کو یا تو نظر انداز کر دیتی ہے یا رد کر دیتی ہے جو چاہے تابع حیثیت ہی سے سہی مگر قرآن مجید میں یا ملت کے وجدانی تصور و ادراک میں، ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ مثال کے طور پر عقیدۂ قضا و قدر اختیار کے بارے میں قرآن مجید کی صریح توثیقات کو رد کر دیتا ہے (کبھی کبھی یہ کہنا پڑتا ہے کہ) قضا و قدر پر جتنا زور دیا گیا ہے اس کے مقابلے میں ان توثیقات کی حیثیت اگرچہ محض تابع کی سی سہی مگر یہ مذہبی تجربے میں ایک جائز عنصر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ لہٰذا دینیاتی اصول بالعموم ایک ایسے غالب فکری یا وجدانی رویئے کی ترجمانی کرتا اور اسے قائم رکھتا ہے جس کی شدت ملت کے رسم و رواج میں تہ نشین خیال اور اس کے مسلسل اثر کی وجہ سے کم ہو جاتی ہے۔

عقیدے کی خاص خاص توضیحات کے تجزیے سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کا جوں کا توں اطلاق عقائدی دینیات کی پوری کی پوری ساخت و ترکیب پر کیا جا سکتا ہے۔ منطقی اور مجموعی اعتبار سے ناقابل تردید ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے مذہبی شعور میں یہ ایسا اٹل اور مستقل عنصر ہے جو خدا کی وحدانیت اور اس کی قدرت کاملہ کے یقین کو قائم رکھتا ہے، اسے تقویت دیتا ہے اور اگر ضرورت پڑے تو اس کا نفاذ بھی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا براہِ راست اثر جیسا کہ ہر دینیاتی نظام میں ہوتا ہے، عام ملت کی فکر کے مقابلے میں مذہبی رہنماؤں کی فکر پر زیادہ ہوتا ہے لیکن یہ اثر علماء، مبلغین اور معلمین کے ذریعے تمام دیندار مسلمانوں کے مذہبی رویوں پر پڑتا ہے اور اس کی سمت و رفتار متعین کرتا ہے۔

لیکن "فرق و فصل" کے اصول کے سخت منطقی ارتقا کی وجہ سے یہ قرآن مجید کی ان نصوص کے مطالب و مفاہیم کے برعکس ہے جن میں خدا کے کائنات

اور انسان میں مخفی طور پر جاگزیں رہنے کا ذکر ہے۔ اس سے جو مذہبی رویّے پیدا ہوئے ان کی نمایاں خصوصیت ادعائیت اور فکری مطابقت ہے بمقابلہ اس باطنی یقین کے جو متقی مسلمانوں کے دلوں میں غیب کی اُس وجدانی بصیرت سے پیدا ہوتا ہے جس کی قرآن مجید میں تلقین کی گئی ہے۔ خدا اور انسان کے درمیان کسی بھی رشتے کو خارج کر کے اس نے مذہبی تجربے کے سرچشموں کی راہیں مسدود کر دیں۔ ایسا عجیب وغریب مبالغہ، اپنے مسلمات کے اعتبار سے کتنا بھی درست سہی، لیکن اس کا تقاضا تھا کہ اس کے خلاف احتجاج کی آواز بلند ہو۔ ذاتی وجدانی تجربہ جسے قرآن مجید (کی شہادت) کی وجہ سے تقویت ملی تھی وہ اس سے دب کر نیست ونابود نہیں ہو سکتا تھا اور اس نے مذہب کی عقلی اور منطقی تعبیر کے مقابلے میں مستقل اور زیادہ زور وقوت کے ساتھ وجدانی تعبیر کے جائز ہونے پر اصرار کیا اور اسے قائم رکھا۔ تصوف کی تحریک نے اسی احتجاج سے جنم لیا۔

(۴) تصوف

تصوف کا اثر آفریں بنیادی موقف مذہبی تجربے کی منظم نشو ونما ہے۔ تصوف دینیات کی طرح مذہبی ارتقا کی اعلیٰ منزل پر پیدا ہوتا ہے۔ اسلام کی پہلی صدی میں جب مسلمانوں کی مذہبی برادری ایک ایسے اخلاقی معاشرے کی مثال تھی جس کی بنیاد خدا اور سزا وجزا کے حکم کے ناطق کے بارے میں ٹھوس اور واضح عقائد اور قرآن مجید میں عائد کردہ واضح مذہبی فرائض پر قائم تھی تو اُس وقت نہ علمائے دین تھے نہ صوفی۔ لیکن جیسے جیسے ذہنی سرگرمیوں کا دائرہ بڑھتا گیا اور فلسفیانہ مباحث کا آغاز ہونے کی وجہ سے پہلے تو قانون کا ایک باقاعدہ نظام اور پھر رفتہ رفتہ ایک باضابطہ علم دینیات کی تشکیل ہونے لگی تو اسی طرح، متوازی خطوط پر اسلام کو خارجی طور پر عقلی پیرایۂ بیان میں پیش

کرنے کے خلاف ایک قدرتی بلکہ سچ تو یہ ہے کہ لازمی ردعمل کے طور پر، وجدانی مذہبی تصور وادراک کی اہمیت اور زیادہ شدت سے محسوس کی جانے لگی۔ پہلے کے تارک الدنیا بزرگوں کی اخلاقی کمال حاصل کرنے کی کوشش کو فی الحقیقت چھوڑا نہیں گیا بلکہ اس میں رفتہ رفتہ اور زیادہ دقت نظری آتی گئی اور اس کی صورت شکل بدل گئی۔ اب اس اخلاقی نصب العین کے بارے میں جس کا اعلان تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ کے حکم میں کیا گیا ہے محض یہ تسلیم کر لینے سے تسلی نہیں ہوتی تھی کہ وہ کہیں اوپر یا خارج سے نافذ کیا گیا ہے بلکہ اس اخلاقی نصب العین کو تسلیم کر لینے کا مطلب یہ سمجھا جانے لگا کہ جیسے یہ خود انسان کے شدید اور روحانی جذبے کا تقاضا ہو۔ گویا اس خارجی حکم کی حیثیت یہ ہے کہ جیسے کوئی اپنی بلند فطرتی کی وجہ سے اور خدا سے سچے رشتے میں جو بصیرت حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ سے اسے اپنے اوپر خود عائد کر لے۔

جہاں تک دینیات کی نشو و نما کا تعلق ہے اس میں متوازیت کی یہ مثال اور آگے بڑھائی جا سکتی ہے۔ جس طرح دینیات کو فلسفے اور عقلیت پرستی کی وجہ سے تقویت ملی تھی اسی طرح تصوف کو عیسائی باطنیت اور غناسطیت کے سابقے سے تقویت ملی۔ چونکہ قرآن مجید کے تلقین کردہ تقویٰ کے مفہوم و اظہار کا شروع ہی سے مشرقی عیسائی کلیسا کے باطنی۔ راہبانہ رویوں سے قریبی تعلق رہا تھا اس لئے اس معاملے میں لین دین میں اور بھی کم رکاوٹیں تھیں۔ لیکن جس طرح یہ کہنا صریحاً غلط ہے کہ اسلامی دینیات دراصل یونانی فلسفہ ہی تھی جس کا صرف لباس ہی اسلامی تھا اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہے کہ اسلام میں تصوف محض عیسائی یا غناسطی باطنیت ہی ہے۔ اسلامی دینیات نے یونانی فلسفہ و منطق سے صرف اس حد تک کام لیا کہ قرآنی مسلمات کی بنیاد پر اپنے استدلالی نظام کی توضیح کر لے، اسی طرح تصوف نے اپنی بنیاد محکم طور پر قرآن مجید کی وجدانی بصیرتوں پر قائم رکھتے ہوئے عیسائی

تجربے اور غناسطی تشبیہوں اور استعاروں کو اپنے اسالیب اظہار میں صرف اسی حد تک قبول کیا جہاں تک اس کے بنیادی مذہبی رویوں میں ان کی گنجائش نکل سکتی تھی۔

اس کام میں تصوف نے راسخ العقیدہ "توحید" کے تکملے کا کام کیا۔ جب صوفیوں کے متکلمانہ دینیات اور قانون کو اسلام کے عقلی اور اخلاقی احکامات کی خارجی توضیحات کے طور پر تسلیم کر لیا اور انھوں نے اس کے باطنی مفہوم کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی ٹھان لی تو اس طرح انھوں نے اسلام میں مذہبی فکر و عمل کی پوری سطح کو بلند کر کے اسے شعور اور مقصد کی ایک اعلیٰ منزل تک پہنچا دیا۔ (اگرچہ یہ سچ ہے کہ) وجدانی عقل کے قیاسی عقل سے امتزاج پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کرنا ہمیشہ مشکل ہوتا ہے اور تصوف میں بھی کم ہی صوفیوں کو اس میں پوری طرح کامیابی ہو سکی، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض صوفیوں کے ہاں مذہبی زندگی اور فکر میں اس کی کچھ اعلیٰ ترین مثالیں سامنے آئیں۔

تو شروع میں یہ ہوا کہ راسخ العقیدہ دینیات اور تصوف میں نفسِ مضمون کا اختلاف نہ تھا بلکہ اختلاف اہمیت کا تھا، دینیات علم و آگہی کے حصول میں عقل و استدلال کو اہمیت دیتی تھی اور اس کا خطاب دماغ سے تھا، اور تصوف وجدانی تصور و ادراک اور وجدانی تجربے کو اہم قرار دیتا تھا اور اس کا خطاب دل سے تھا۔ لیکن یہ لازمی سی بات تھی کہ یہ فرق بڑھتا ہی جائے گا۔ دینیات چونکہ ایک عقلی اور سائنسی ضابطے کی حامل تھی اس نے تصورات کا ایک مستحکم اور ایک ہی اصول کے مطابق مستقل ڈھانچہ فراہم کر دیا جبکہ تصوف اصول سے زیادہ ایک رویّے کا نام تھا۔ اس کی ذاتی، تخئیلی اور تجرباتی نوعیت کا مطلب یہ تھا کہ دینیات کے مقابلے میں یہ ایسی چیز نہ تھی جو ہمیشہ ایک ہی جیسی رہ سکے اور ہر وقت

اور ہر جگہ اس کا اظہار ایک ہی سے اصولوں کے مطابق ہوتا رہے۔ اس کے برعکس یہ ناگزیر تھا کہ تصوف کے بارے میں ایک آدمی کا تصور بھی دوسرے سے مختلف ہو اور بے انتہا مختلف قسم کے جو ہیجانات ہوتے ہیں اُن کے ردعمل کے اظہار میں بھی بے انتہا تنوع ہو۔

بعد میں جس طرح تصوف کا ارتقا ہوا اُس میں توجذبے کے اظہار اور تخئیلی رویّے کے بے شمار طریقے ہو گئے اور تصوف تو خاص طور پر زمرہ سازیوں اور توضیحات کی کسی بندش میں نہیں آتا۔ اس میں ہر بات اضافی اور ذاتی ہوتی ہے اور اگر کوئی ایسا شخص تلاش کرنا چاہے جو اپنے آپ کو صوفی بھی کہتا ہو اور اس کی فکر میں کچھ نہ کچھ قلندرانہ یا غناسطی عناصر بھی شامل نہ ہوں تو یہ اتنا ہی مشکل کام ہے جتنا کسی ایسے صوفی کو تلاش کرنا جس کی فکر قرآن مجید کے نظام تصورات سے کوئی مَس ہی نہ رکھتی ہو۔

بہرحال، ان دشواریوں کے باوجود ہمیں تین خاص امتیازی رجحان نظر آتے ہیں۔ ایک تو "راسخ العقیدہ تصوف ہے، (یعنی) ایک باطنی۔ زاہدانہ رویّہ جس میں مراقبے اور مذہبی تجربے کے حصول کی کوشش، قرآن مجید کی تلقین کردہ ماورائی وحدانیت اور قرآن مجید میں پیش کردہ عقیدۂ ذوالنفس کو تسلیم کرکے کی جاتی ہے اور وہ کوشش ان ہی حدود میں رہتی ہے۔ اس لیے سری سقطی نے 'تصوّف' کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ "نام ہے ایسے رویّے کا جس میں تین تصورات شامل ہیں۔ صوفی وہ ہے جس کے الہامی علم کا نور اُس کے تقویٰ کی روشنی کو بجھا نہیں دیتا، وہ کوئی ایسا مخفی (باطنی) اصول بیان نہیں کرتا جو قرآن مجید اور سنت کے ظاہری معانی سے متناقض ہو، اور وہ ان کرامات سے جو اسے ودیعت کی گئی ہیں، خدا کے مقدس احکامات کی بے حرمتی نہیں کرتا۔"

بہرحال جیسا کہ اس مقولے سے ظاہر ہے، تصوف چونکہ بنیادی طور پر خدا اور انسان کے درمیان ایک براہ راست رشتے کی تصدیق کرتا ہے اس لئے اس کی وجہ سے پہلے ہی اس رجحان کو تقویت مل گئی تھی کہ خدا اور انسان کے درمیان مقررہ مذہبی ادارے کا جو درمیانی واسطہ ہے اس کی اہمیت کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ ایسے بھی لوگ تھے جو اسے ایک ایسی رکاوٹ سمجھتے تھے جسے اس کی ازسرِنو تعبیر کے ذریعے یا اس کے اصولوں کی کم وبیش علانیہ مخالفت کر کے ہموار کر لیا جائے۔ مخالفت کا یہ رجحان شاید علماء سے صوفیہ کے ناگزیر تصادم کی وجہ سے اور تیز ہو گیا اسی رجحان کی وجہ سے بعض جماعتوں کے ایسے رویے ہو گئے جن میں ایک طرف سے خارجی مطابقت کے تقاضے کو اور دوسری طرف 'توحید' کے فکری "مقولات" کو جذباتی طور پر مسترد کیا جانے لگا۔

اول الذکر رجحان ان صوفیوں میں نظر آتا ہے جو عقیدۂ "ملامتیہ" (ملامۃ) کے ماننے والے تھے اور اس کی تلقین کرتے تھے۔ ظاہری طور پر ان سے عمداً ایسے اعمال سرزد ہوتے تھے جو شرعاً غیر مستحسن بلکہ شریعت کے بھی خلاف ہوں، ایسا کرنے سے انھیں یہ یقین تھا کہ اس طرح جب وہ لوگ جو ان کے خیال میں "عوام کالانعام" تھے ان کے ان افعال پر نکتہ چینی اور اعتراض کریں گے تو گویا وہ ان سے الگ اور آزاد ہو جائیں گے اور وہ خدا سے دل سے لو لگا سکیں گے۔ لیکن وہ ردِعمل زیادہ گہرا اور زیادہ شدید تھا جو اُس تطعیت کے خلاف ہوا جس سے کام لے کر علمائے دین نے عقیدۂ "فرق وفصل" کے منطقی نتائج نکالے تھے اور اس طرح گویا انسان کو خدا سے بالکل الگ تھلگ کر دیا تھا۔

اس احتجاج کی انتہائی صورت حلاج کی آواز میں سامنے آئی جو دار پر چڑھا دیئے جانے کی وجہ سے ایثارِ نفس اور فنائی عشقِ اللہ کی ایک علامت بن

گئے اور نتیجتہً اُن کے پیرو "ملاؤں" کو ناپاک بدی فروش سمجھنے لگے۔ اگرچہ ایسی جماعتیں کم ہی ہوں گی جو ملّائیت کو اس کی انتہائی شکل میں تسلیم کرتی ہوں اور بعض صورتوں میں اس میں ٹھیٹھ صوفی[1] اور اوتار[2] کے عقیدہ کو شامل کرلیتی ہوں، اور ایسے مبالغہ آمیز ردعملوں اور اسلام کے بنیادی موقفوں کے درمیان اندرونی تضادات نے آخر کار انھیں بے جان بھی کردیا اگرچہ اس کے کہ بطور یادگار اس کے کچھ ایسے ادبی کارنامے اب بھی باقی ہیں جن کے حُسن سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ان میں کچھ عناصر مثلاً "ملامتیّت" بعد کے زمانے کی صوفی فکر میں باقی رہے اور اُن سے راسخ العقیدہ مذہبی اداروں کے اصولوں کو ثانوی حیثیت دینے کے رجحان کو تقویت ملی۔ مزید یہ کہ انھوں نے ایسی راہیں کھولدیں جن کے ذریعے وہ عقائد جن کی راسخ العقیدہ علماء نے مخالفت کی تھی یا جو اُن کی وجہ سے دبا دیے گئے تھے اب وہ پھر اس قابل ہو گئے کہ ملّت مسلمہ میں داخل ہوجائیں اور پھر اس کی تخئیلی کائنات میں کچھ مخفی "علوم" اس حد تک دخیل ہو گئے[3] کہ وہ آج کے طالب علم کے لئے پریشانی کا باعث ہے۔

لہٰذا تصوف کی تحریک عقیدے کا کوئی مشترک اور منضبط مجموعہ بننے کی بجائے ایسے تخئیلی اور جذباتی رویوں کا ایک پیچیدہ مرکب بن گئی جن کا ابھی تک خاطر خواہ مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا گیا۔ بنیادی طور پر اس نے مذہب میں تخئیلی عقل اور راسخ العقیدہ نظام کے دباؤ کے مقابلے میں وجدانی جمالیاتی مہیج کے اظہار کی راہیں

---

[1] یہ عقیدہ کہ ہر شخص بلاواسطہ معرفت روحانی وجد اور وجدان سے حاصل کرسکتا ہے

[2] اوتار کا عقیدہ یہ کہ خدا کا بشکل انسان ظہور ہوسکتا ہے۔ (مترجم)

[3] جیسے کیمیا سازی کا علم جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا تھا۔

پیدا کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔ تمام دوسرے مذاہب میں ان تقاضوں کی تشفی مذہبی آرٹ میں ہو جاتی ہے لیکن اسلام میں چونکہ اس بصری اظہار کی ممانعت ہے اس لئے ان (فطری) تقاضوں نے گویا انتقاماً رویے اور اظہار خیال کی مخصوص امتیازی شکلیں اختیار کرلیں۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں ہے کہ اس وقت جبکہ اہل عرب اور اہل فارس کے شعر و ادب مقبول عام ادبی فنون سے بالکل بے تعلق ہو گئے تھے توصرف یہی اور خاص طور پر نغمہ، شراب، افسانہ اور رومانی قصے ہی تھے جنھیں اپنایا گیا اور انھیں صوفیانہ تجربے کے خاص ذرائع اظہار کے طور پر نئے سانچے میں ڈھالا گیا۔ مولانا رومؒ کی مثنوی کو بجا طور پر ایک مذہبی تصویری کتاب کہا جا سکتا ہے۔

تصوف کے بعد کے فروغ میں اس کے جمالیاتی عنصر کی اہمیت کا حقہ جتنا ناشکل ہے۔ حقیقت میں بعد کے تصوف کے باطنی ارتقا کی قریب ترین مغربی مماثلت عیسائی خانقاہی سلسلوں کے ارتقا میں نہیں بلکہ اس کی مماثلت مغربی مصوری کی تاریخ میں تلاش کرنی چاہیے۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ تصوف کی اپنی پھیلتی ہوئی حدود اور فروغ پائی ہوئی قوتوں کی وجہ سے تخئیلی قوتیں تقریباً ساری پابندیوں سے آزاد ہو گئیں اور مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے اس کی وجہ سے ان قوتوں کو کارفرمائی کی کھلی آزادی مل گئی، یہاں تک کہ آخر کار فطری تخئیلی ہیجانات اور عمومی مذہبی میلانات کی طاقت نے اسلام میں مذہبی رویوں کے پورے دائرہ کو متاثر کر کے رکھ دیا۔

تحریک کی اعلیٰ سطحوں پر آنا دمشرقی کا احیاء دو صوفیانہ فلسفوں میں ظاہر ہوا، ایک تو فلسفۂ اشراقیت جو قدیم ایشیائی عقائد سے ماخوذ تھا اور دوسرا فلسفۂ وحدت الوجود جو یونان کے عام فلسفے سے ماخوذ تھا۔ ان دونوں کی مقبولیت کے باوجود چاہے وہ انفرادی طور پر ہو یا دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے ہو یا ان کے مخفی علوم سے مل جانے کی وجہ سے ہوئی ہو، اور اس عظیم صوفیانہ شاعری کے

باوجود جس نے ان کی تحریک سے جنم لیا ان کی اہمیت بذات خود اتنی نہ تھی جتنے
ان کے اثرات اہم تھے (کیونکہ) فلسفوں کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ایسی مذہبی
تخیّل کے انتشار کی یقینی شہادت فراہم کرتے ہیں جسے کسی پیغمبر کے رؤیا یا استدلالی
قوت کی منطق سے منضبط کر کے نہ سنوارا گیا ہو۔ ان کی بنیادی کشش ان کی معقولیت
کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ انھیں خلقی احساس اور اظہار کے لیے
اور سب سے زیادہ اس ہمہ اوستی کے نمایاں رجحان کے لیے لامحدود گنجائش تھی
جو تصوف کے تمام عظیم تر شاعرانہ شارحین کے ہاں موجود ہے ۔

میرے خیال میں تو یہ بظاہر اسلامی "ہمہ اوستی" اس تعلیم کے بالکل منافی ہے
جو حضور اکرمؐ نے دی تھی ۔ حضور اکرمؐ کو عربوں کی مظاہر پرستی کا سامنا تھا، انھوں
نے ایک ایسے ماورائی خدا کا تصور پیش کر کے جس نے یہ مادّی دنیا تخلیق کی اور کسی
بھی مخلوق کی پرستش کی ممانعت کر کے اُس مظاہر پرستی کو ختم کرنے کی کوشش کی تھی۔
اسی کے ساتھ ساتھ خود اپنے باطنی تجربے سے انھیں معلوم تھا کہ کسی پُر اسرار اور ناقابل
بیان طور پر خدا خود اپنی تخلیق کردہ دنیا میں موجود بھی ہے ۔ راسخ العقیدہ دینیات نے
پہلے پہلو کو اہمیت دینے میں مبالغے سے کام لے کر دوسرے پہلو کو دبا دیا۔ تصوف
نے دوسرے پہلو کی صداقت پر بھی زور دے کر بات شروع کی اور اپنے فلسفوں
میں اس ثنوی صداقت کا ایک اصول تلاش کرنے کی کوشش کی ۔ لیکن رفتہ رفتہ
اور خاص طور پر اپنی مقبول عام صورتوں میں خدا کا دنیا میں جاری وساری رہنے کا
تصور اس مظاہر پرستانہ تصور سے مماثل ہوتا چلا گیا کہ مادی اشیاء اور اشخاص میں
خدائی قوتیں اور اوصاف خلقی طور پر موجود ہیں ؛ پھر اس نے دنیا میں خدا کے جاری
وساری رہنے کے تصور کو خدا میں دنیا کے سمائے رہنے کے تصور سے بدل کر
اور اس بات پر زور دے کر کہ تمام مادّی اشیاء اُسی کے جلوے ہیں یہ جتانے کی

کوشش کی کہ گویا یہ وہی بات ہے جیسے یہ ماورائے ادراک خالق کا وجود ہوں۔

اس طرح راسخ العقیدہ علماء کے خدا کے محیط کل ہونے کے تصور سے اس انکار کی انتہا پسندی کی وجہ سے تصوف میں اتنی ہی انتہا پسندی سے اس کا دعویٰ کیا گیا۔ لیکن، جیسے مسلمانوں کی بڑی جماعت دینیاتی عقائد کا احترام کرتی تھی چاہے وہ اپنے عام روزمرہ کے عقائد میں ان کا بہت زیادہ اثر نہ بھی قبول کرتی ہو، بالکل اسی طرح یہ ہمہ اوستی یا ہمہ خدا پرستی کی فلسفیانہ قیاس آرائیاں، اگرچہ تعلیم یافتہ لوگ انھیں پڑھتے بھی تھے اور ان کی داد بھی دیتے تھے اور ان کے اثر سے نہایت پُرتاثیر شاعری بھی پیدا ہوتی تھی، صوفی سلسلوں سے وابستہ لوگوں کی بڑی تعداد کو کچھ بہت زیادہ متاثر نہیں کرتی تھیں۔ (بہرحال) ابن العربی کے مبہم ہمہ اوستی تصورات کے ساتھ ساتھ، بغیر انھیں جذب کئے ایک قسم کے امتزاج کی صورت میں، مسلمانوں کی بڑی اکثریت کسی نہ کسی طرح قرآن مجید کی وحدانیت کے بنیادی موقف کو قائم رکھنے میں کامیاب ہوگئی۔

اس کے اچھے نتائج بھی نکلے اور بُرے بھی۔ پانچویں صدی ہجری کے بعد شاید ابن تیمیہ کے علاوہ راسخ العقیدہ دینیات نے کوئی نمایاں مفکر پیدا نہیں کیا۔ لیکن راسخ العقیدہ ماورائیت اور "کثرتیت" کو صوفیانہ نظریۂ نفوذِ مطلق اور تجربے سے ہم آہنگ کرنے کا مسئلہ اکابر صوفیاء اور صوفی مفکروں کو نسلاً بعد نسل پریشان کئے رہا۔ نتیجہ کے طور پر بعد کی صدیوں میں مسلم مذہبی فکر کی یہ مسلسل کوشش ان کی تحریروں میں صاف صاف نمایاں ہے۔

اس کے برعکس یہ بھی ہوا کہ ان عقائد سے ایسے بہت سے تصورات اور معمولات کے لئے دروازہ کھل گیا جو راسخ العقیدہ اسلام کی مذہبی اقدار کے لئے تباہ کن تھے۔ بطور ایک مذہبی تحریک کے تصوف کی بہت سی شکلیں پیدا ہوگئیں

اور ان میں ایک دوسرے سے امتیاز کرنا ناممکن ہے۔ اگر اسے کچھ تو تصوف کے بزرگ ترین نمایندوں کی روحانی اور اخلاقی بصیرتوں کی بنیاد پر اور کچھ اُس کامیابی کی بنیاد پر جانچا جائے جو اسے ملت مسلمہ کی مذہبی زندگی میں اعلیٰ معیار پیش کرنے اور قائم رکھنے میں ہوئی تو بھی اس کی اچھائیوں کو مذہبی فکر کی ان مبالغہ آرائیوں اور غرابتوں سے علیحدہ رکھ کر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا جس کی صوفیوں نے ہمت افزائی کی تھی۔ نہ اس استحصال سے صرفِ نظر کر کے اِن پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے جو نہ صرف کم درجے کے اور بے ضابطہ سلسلوں اور عطائیوں کے غولوں کے غولوں نے بلکہ بعض اوقات تو کچھ بڑے سلسلوں نے بھی انسانی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر کیا۔

جب تصوف ایک عوامی تحریک بن گیا اور اس کے پیرؤوں نے اپنی جماعتیں اور سلسلے بنا لیے تو ان ہی حالات کی وجہ سے جن سے اشرافیہ کی تخیلی قوتوں کو اظہار کی آزادی ملی تھی اب گویا دوسرے ہلے کے طور پر عوام الناس کی موروثی مذہبی جبلتوں کو بھی آزادی مل گئی۔ جو بات اس تبدیلی کا ذریعہ بنی اور وہ انحرافات، مبالغہ آرائیاں اور معاشرتی کمزوریاں جو مقبولِ عام تصوف میں زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی چلی گئیں، اُن کا بنیادی سبب اولیا پرستی کا احیا تھا، اُس احترام کا احیا تھا جو عقیدتمند اُن لوگوں کا کرنے لگے جو بطور اہلِ بصیرت اور معلمین کارہائے نمایاں کر کے دکھا دیتے تھے اور لوگ ان کو ایسے اولیا کے طور پر شمار کرنے لگے جن کی خداداد طاقت (برکت) کا اثر موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔

پیری مریدی کا نظام ایسے طریق عمل کی ایک نمایاں مثال ہے کہ ایک اصول جو اپنے ابتدائی ماحول کے اعتبار سے عین فطری اور صحتمند ہوتا ہے، بدلتے ہوئے

حالات میں کس طرح بگڑ سکتا ہے۔ صوفیوں پر اس اعتبار سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے ایسے آدمیوں کی عظمت تسلیم کرلی جو روحانی اعتبار سے نمایاں کردار اور بصیرت کے حامل تھے۔ اس نظام نے نو مریدوں کی تخئیلی اور وجدانی قوتوں کی تربیت کرنے اور ضرورت سے زیادہ خود اعتمادی کے خطرات سے محفوظ رکھنے کا اپنا بنیادی کام بخوبی انجام دیا۔ لیکن اس سے بے راہ روی کے رجحانات بھی قائم ہو گئے۔ اور اگرچہ جب تک صوفیوں کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں الگ الگ رہیں، یہ رجحانات اتنے اہم نہ تھے لیکن جیسے جیسے تصوف عوام الناس میں پھیلتا گیا یہ رجحانات لازمی طور پر شدید ہوتے گئے۔ آخر کار اس نے صوفی اخلاقیات کی عمارت کی بنیاد کو کھوکھلا کر دیا، ایک تو اپنے ایسے روحانی اختیار پر ضرورت سے زیادہ اصرار کرنے کی وجہ سے جسے ایسی برتری علم و آگہی کے عقیدے کے ذریعے معقول قرار دے دیا گیا جو صرف 'پیر' ہی کو حاصل ہوتی ہے اور وہی اُسے منتقل کرتا ہے، اور دوسرے اُس روحانی برتری کے احساس کے ذریعے بھی جس کا حامل خود 'پیر' ہی کو قرار دیا گیا۔

اس قسم کے نظام میں اُن جبلتوں کو ایک کھلی دعوت ہوتی ہے جو عام آدمی کو عقائد اور تصورات سے نہیں بلکہ اشخاص سے وابستہ کر دینے کی طرف مائل کر دیتی ہیں۔ اس کا خاص اثر یہ ہوا کہ کامل عقیدتمندوں کا جو اندرونی حلقہ تھا اس پر اسلامی راسخ العقیدگی کی گرفت ڈھیلی ہو گئی کیونکہ اس نے ان کو کنایتہً ایک ہی فرد کے وعظ و نصیحت اور نمونے سے اس طرح وابستہ کر دیا تھا کہ ایسے معاملات میں بھی جیسے مذہبی احکام میں مذکور دعائیں اور اسلام کے دوسرے عقائد اور معمولات میں اسی کی تقلید کریں چاہے اس کا نتیجہ کچھ بھی ہو۔ "برکت" صرف 'پیر' کی ہدایات پر عمل کرنے ہی سے حاصل ہو سکتی تھی؛ فرمانبردار مریدوں کی مستقبل

میں نجات بھی صرف "پیر" کی شفاعت ہی سے ہو سکتی تھی؛ اور 'عبادت' کا لفظ جو صحیح معنوں میں صرف خدا کی بندگی ہی کے لئے استعمال ہوتا تھا وہ غاصبانہ طور پر "پیر" کی خدمت کے لئے استعمال ہونے لگا۔

تو بعد کے مروج تصوف نے نہ صرف خدا اور انسان کے مابین درمیانی واسطے کا وہ تصور پھر سے روشناس کرا دیا جس کے خلاف ابتدائی تصوف نے احتجاج کیا تھا اور اُسے رد کر دیا تھا بلکہ اسے ایک ادنیٰ سطح پر پھر سے رائج کر دیا کیونکہ اب عبادت اور اختیار دونوں ایک آفاقی اور عقلی اعتبار سے قابل فہم ہستی پر مرکوز نہیں رہے۔ اس کی بجائے جوشیلے یا سرمستی کا مزاج والے ایسے افراد کی کثیر تعداد کے ارشادات کی وجہ سے ان میں انتشار پیدا ہو گیا جن کی تعلیمات ایک غیر مستحکم اور داخلی وجدانیت پر مبنی تھیں۔ اس لئے وہ اکثر آپس میں اور قرآن مجید کے باضابطہ اعلانات سے بے انتہا مختلف ہوتی تھیں۔

ولایت کسے کہتے ہیں؟ سچے اور جھوٹے اولیاء میں کیسے امتیاز کیا جائے؟ معرفت میں ڈوبے ہوئے سچے ولی اللہ اور ریاکار پیروں میں کیسے تمیز کی جائے؟ چونکہ ہر بات کا دار و مدار ان لوگوں کی سیرت اور کمال و اکتساب پر تھا جو یا تو اپنے آپ 'پیر' بن بیٹھے تھے یا جنھیں لوگ 'پیر' سمجھتے تھے، اس وجہ سے بعد کے اسلام میں یہ نہایت اہم مسائل بن گئے تھے۔ لیکن ان مسائل کو دبا دیا گیا بلکہ چونکہ تصوف ایک ایسے بڑے طوفان کی رو میں آ گیا تھا جس نے اُن سارے پشتوں کو توڑ دیا تھا جنھوں نے اُس مظاہر پرستی کے سیلاب کو روک کے رکھا تھا جو اب بھی ذہنوں میں غیر شعوری طور پر موجود تھی، اس لئے اب یہ ایک ایسا طوفان تھا جس پر راسخ العقیدہ صوفی بھی قابو نہیں پا سکتے تھے۔ اس لئے وہ ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکے ایک مہلک اُلٹی بات یہ ہوئی کہ مسلمانوں کی بڑی تعداد میں گویا ان سوالوں

کے جواب کے طور پر یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ اولیاء اللہ سے خرق عادت باتیں (کرامات) ظہور میں آتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ عظیم ترین اولیاء اللہ نے اپنے بارے میں کرامات دکھانے کی تردید ضرور کی، لیکن ان کے اس حقیقت کے تسلیم کو لینے ہی سے کہ کرامات خدا کی قدرت اور توفیق الہی سے دوسرے اولیاء سے بہر حال ظہور میں آتی تھیں، عوامی عقیدہ پکا ہو گیا اور ان کے بے تعلقی کے بیانات سے اس عقیدے کے بُرے نتائج کو تقویت مل گئی کیونکہ اگر تمام کرامات خدا کی اپنے خاص بندوں کو دین ہیں تو کوئی بھی شخص جس سے کرامت کو یقینی طور پر منسوب کر دیا جائے تو وہ خدا کا خاص بندہ ہی ہو سکتا تھا چاہے اس کی تعلیمات راسخ العقیدہ علماء کے کتنے بھی خلاف ہوں یا راسخ العقیدہ علماء ان کی کتنی بھی مخالفت کریں، اور چاہے اُس کا شخصی چال چلن بظاہر کیسا بھی ہو۔

اس طرح تصوف کے پردے میں، اولیاء پرستی نے اسلام میں مذہب کے جادو ٹونے سے تعلق کے پرانے تصور کو پھر سے رائج کر دیا۔ ایک دفعہ دوبارہ رواج پا جانے کے بعد اس کے اثر کو اور دینی سطحوں تک نفوذ کرنے سے روکا نہیں جا سکتا تھا، یہاں تک کہ علم غیب، تعویذ گنڈے اور ٹھگنے کے سارے لوازمات ایسے بےشمار درویشوں کا ذریعۂ معاش بن گئے جو یا تو اپنے آپ خود فریبی میں مبتلا تھے یا دوسروں کو جان بوجھ کر فریب دیتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ کبھی کبھی یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ سوائے محض خارجی باتوں کے ایسی مقبول عام درویشی قبل اسلام کی مظاہر پرستی سے کس اعتبار سے مختلف ہے!

لیکن پھر بھی زیادہ مشہور صوفی سلسلوں کے (مقاصد اور) نصب العین اس سیلاب میں بالکل بہہ نہیں گئے۔ اگرچہ انھیں مجبوراً سخت سمجھوتے کرنے پڑے لیکن پھر بھی وہ قرآن مجید اور اس کے احکامات پر پابند رہے اور وہ پھر بھی راسخ العقیدہ اداروں کی حدود میں رہتے ہوئے اپنے پیروؤں میں سچی روحانی زندگی کے طور طریقے کو تقویت دیتے رہے اور اُسے مالا مال کرتے رہے۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض جذباتی

جوش کو ضرورت سے زیادہ بڑھا دیتے ہوں لیکن اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ان کا اثر ان کے اراکین کی خاص جماعت پر اخلاقی یا روحانی اعتبار سے منحصر تھا تو ہمارے سامنے جتنی بھی شہادتیں ہیں ان میں سے اکثر اس بات کے خلاف ہیں بلکہ اس کے برعکس باضابطہ صوفی سلسلوں نے انسانی ہمدردی، رحمدلی، دیانتداری اور دوسری معاشرتی خوبیوں کو پھیلایا اور اس کا مسلم معاشرے پر دیرپا اثر پڑا۔

جیسا کہ اکثر دیکھنے میں آتا ہے پوری شدت سے پھیلی ہوئی اوہام پرستی کے مقابلے میں جو عالم اسلام کے ہر علاقے اور مسلم معاشرے میں ہر سطح پر موجود ہے، بڑے بڑے صوفی سلسلوں کی عام متانت و معقولیت پر مطالعہ کرنے والے کی نگاہ کم پڑتی ہے، لیکن عقیدے کو اگر ایک لباس تصور کر لیا جائے تو اوہام پرستی گویا اُس لباس کی آرائشی جھالر کی طرح ہوتی ہے یا اُس کی مثال اُس گودے کی سی ہے جو بیج کے چاروں طرف موجود ہوتا ہے اور بیج اپنی جگہ خود کار و خود نمو ہوتا ہے۔ ہر زندہ عقیدہ ـــــ نہ صرف مذہبی عقیدہ بلکہ سیاسی، اقتصادی اور سائنسی عقیدہ بھی ـــــ اپنے مرکزی یا مرکزی حصے کے باہر چاروں طرف اوہام کا ایک دائرہ بنا لیتا ہے۔ اس دائرے کے بڑے یا چھوٹے ہونے کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ اس عقیدے میں کتنی شدت ہے اور اس کا اثر کتنا زیادہ یا کم ہے۔ تصوف اتنی تیزی سے پھیلا اور اتنے وسیع علاقے میں پھیلا اور اتنی مختلف قسم کی قوموں میں پھیلا کہ اس میں بھی انسانی ذہن کا یہ عمومی رجحان اپنے انتہائی درجے پر واضح ہوئے بغیر نہ رہا۔

لیکن تصوف کے ساتھ جو اوہام وابستہ ہو گئے وہ تعداد میں چاہے کتنے بھی زیادہ اور گڈمڈ کیوں نہ ہوں، اہم بات یہ ہے کہ تصوف نے عقیدے کے زندہ بیج کے لئے زمین ہموار کر دی۔ مسلمانوں کے زیر نگیں سارے علاقوں میں وہاں کی قومیں چاہے وہ اپنے آپ مسلمان ہوئی ہوں یا وہ صوفیوں کی کوششوں سے اپنا مذہب تبدیل کر کے اسلامی برادری میں شامل ہوئی ہوں، ان کے جبلی میلانات کو صوفیوں نے متاثر کیا اور وہ صوفیوں کی طرف کھنچیں۔ اس کشش کی وجہ سے وہ قومیں اُس راسخ العقیدہ اداک

(کے باضابطہ رواج و دستور) کے دائرۂ اثر میں آگئیں جس کی نمایاں نشانیاں مسجدیں تھیں، خطیب، واعظ اور مدرسہ تھے۔ ان قوموں کے اوہام پرستانہ رواجوں اور عقائد کے ساتھ ساتھ ان میں صدیوں تک قرآن مجید کے عقائد آہستہ آہستہ جڑ پکڑتے رہے۔

یہ بات قرین قیاس ہے کہ اس عمل کی سست رفتاری کی وجہ خاص طور سے دور دراز اور دیہات کی آبادیوں میں ان کی جہالت نہیں تھی جتنی اُس زمانے کے مسلم معاشرے کی ٹھہری ہوئی فضا۔ تصوف کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ صوفیوں کے سلسلے سوچ سمجھ کر یا انجانے میں ایک ایسی مذہبی تنظیم قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے جو اُن اکائیوں کے متوازی بالکل ویسی ہی تھی جن پر مسلم معاشرہ مشتمل تھا۔ گاؤں کی ہر برادری، تعصبات کی ہر حرفتی انجمن، لشکریوں کی ہر جمعیت اور ہندوستان میں تو ذات پات کے ہر گروہ کی صوفیوں کے لئے ایک تیا مکاہ" یا خانقاہ" تھی جو اپنے متعلقین کو مشترکہ مذہبی طاعت گزاری) کے ذریعے ایک دوسرے سے منسلک رکھتی تھی اور اس کی مذہبی رسوم وآداب میں ایک برادرانہ اور جماعتی رنگ پیدا کر دیتی تھی۔

صوفیوں کے سلسلوں کے معاشرے کی بنیادی اکائیوں کے ساتھ اس منظم یکجہتی میں اولیاء پرستی کے شامل ہو جانے سے (باہمی) گہرے تعلق کا احساس اور بڑھ گیا۔ جب خانقاہی نظام نے جڑ پکڑ لی تو اس ضرورت کا بھی احساس ہوا کہ زندہ یا مردہ ایسے "اولیاء" بھی ہونے چاہئیں جن تک ہر دیہی برادری کی رسائی ہو اور قصبوں کے ہر حصے میں بھی ایسے ہی "اولیاء" ہونے چاہئیں ان سے منسوب مقبروں، مزارات اور مولد نے صوفیوں کے سلسلوں اور عوام کے درمیان نہ صرف ایک ایسا قائم کر دیا جو از خود اپنی تجدید کرتا رہے بلکہ عوامی مذہب میں انھوں نے ایک مستقل احیائی عنصر بھی قائم رکھا۔ فوق فطرت ہستیوں کی تقریباً ایسی مادی موجودگی کا ہر وقت ایسا احساس کہ ان کا روزمرہ کی زندگی کی سرگرمیوں اور حالات سے ان کا قریبی تعلق ہے اس بات نے خواہ کتنی ہی نا پختہ اور نامکمل شکلوں ہی میں سہی، غیب کی زندگی پر ایمان قائم رکھا، اور اولیاء

سے شخصی رشتے کے احساس نے ایسے جماعتی مذہب کے رسم و رواج میں (جذبات کی) ایسی) گرمی اور شدت پیدا کر دی جس کی مستند مذہبی آئین و دستور کی رسوم میں کمی تھی۔

تو یہ ہیں وہ باتیں جن میں صوفی تحریک کا اصلی معقول جواز موجود ہے۔ ایسے وقت جب کہ کچھ تو اپنے کٹرپن کی وجہ سے اور کچھ سیکولر مزاج کے برسراقتدار لوگوں سے اپنے پریشان کن تعلق کی وجہ سے بھی راسخ العقیدہ مذہبی دستور و رواج کی عام مسلمانوں کے دلوں اور عزائم کو متاثر کرنے کی طاقت میں کمی آگئی تھی، صوفیوں نے نہ صرف جماعتی عبادت میں شخصی شرکت کی گرمی پیدا کر دی بلکہ ان اسلامی تعلیمات کو گہرائی اور گیرائی بھی بخشی جو اس کے بغیر اکثر و بیشتر غیر موثر اور خارجی (سطح ہی تک) رہتیں۔ یہاں تاریخی اعتبار سے تو یہ بتا دینا بھی غالباً مناسب ہوگا کہ تیرھویں اور اٹھارھویں صدی کے درمیان نسبتاً چھوٹے سے حلقے کے علاوہ صحیح معنی میں مذہب اسلام کی بقا اس قوت کی مرہون منت ہے جو صوفیوں کی برادری سے اُسے ملی۔

درحقیقت راسخ العقیدہ علما پر ان کمزوریوں کی زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے (جن) کا فائدہ تصوف کی اصل سے دور رہنے والے اور اس سے زیادہ آزادی برتنے والے پیشہ وروں نے اٹھایا۔ راسخ العقیدہ علما اس سے زیادہ الگ تھلگ رہے انھوں نے راسخ العقیدگی اور عام طبعی مذہبی میلانات میں توازن قائم کرنے کی ذمہ داری کا بوجھ باضابطہ صوفی سلسلوں کے بزرگوں کے کندھوں پر ڈال دیا۔ سچ تو یہ ہے کہ ان موخرالذکر بزرگوں نے بعد کی نسلوں کی جتنی فرض شناسی اور جتنے جوش اور انہماک سے خدمت کی آج کے عالم اسلام میں انھیں اس کی قرار واقعی داد نہیں مل سکی لیکن یہ کام جو انھوں نے کیا ہر اس کام سے بڑا تھا جسے وہ بغیر کسی کی مدد کے سر کرنے کی امید کر سکتے۔

پچھلی صدی میں جو ردعمل ہوا وہ ایک حد تک تو مفید تھا لیکن یہ دو رجحانات کے باہم مل جانے کی وجہ سے بہت پھیل گیا۔ ایک کی نمائندگی تو عام طور پر ان محتاط مصلحین نے کی جو اس احساس کی وجہ سے چونکا دینے والا عملی قدم اٹھانے پر مجبور ہو گئے کہ راسخ العقیدہ کے اصولوں اور ان لوگوں کی بڑی تعداد کے دستور و آداب کے درمیان) ایک خلیج حائل

ہے جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں۔ دوسرا رجحان وہ تھا جو اُس عسکری طبقے اور اُن نئے شہری متوسط طبقوں میں پیدا ہوا جو اپنی تربیت اور میلان کی وجہ سے مسلم روایات سے آہستہ آہستہ الگ ہو گئے اور ان کے ذریعہ (روحانی لحاظ سے) اندر ہی اندر خشک ہو جانے کا وہ عمل عالم اسلام میں پھیلنے لگا جو مغرب میں پہلے ہی بہت آگے بڑھ چکا تھا

اوّل الذکر کو ایسی اصلاح مقصود تھی جس میں اسلام کی مذہبی اقدار اُسی طرح قائم رہیں؛ موخر الذکر ان اوہام کے باقی رہنے پر مصر تھے جو تہذیبی پسماندگی کی نشانیاں معلوم ہوتے تھے۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ موخر الذکر صورت میں اوہام اور مذہبی اقدار میں امتیاز کرنا مشکل تھا؛ لیکن اول الذکر میں ایک ایسی ظاہر پرست ادعائیت (یا قطعیت) اور ایسی تنگ نظری تھی جس کی وجہ سے اس میں ابتدائی راسخ العقیدہ تصوف کے بیش قیمت ورثے اور تاریخ کے نتائج دونوں کو نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اس بات پر تُلے ہوئے تھے کہ معتبر مذہبی تجربے کو بالکل خارج از بحث سمجھا جائے۔ دونوں نے ایک دوسرے سے تعاون کر کے اچھے اور بُرے دونوں کی چھان پھٹک کرنے میں ایسی سیکولر تہذیب و ثقافت کا بیج بوئے جانے کے لیے زمین ہموار کر دی ہے جس سے افسوس ہے کہ صرف نئے اور زیادہ مہلک اوہام کی ایک فصل کی نصل اُگ آئی ہے، اور یہی خطرے کی بنیاد ہے، کیونکہ تصوف کے آداب و معمولات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے میں اگر مصلحین ایک طرف عشق الٰہی کے صوفیانہ تصور اور روزن کو نیست و نابود کر دیں اور دوسری طرف خود مذہب کے سرچشمے ہی کو خشک کر دیں تو اسلام اور بنی نوع انسان کی مذہبی زندگی کو بھلا اس سے کیا فائدہ پہنچے گا؟

عماد الحسن آزاد فاروقی

بُدھ مت
اشاعت اور نشوونما
(۲)

اپنی عمر کے پینتسویں سال میں نروان حاصل کرنے کے بعد گوتم بدھ نے اپنی بقیہ زندگی اپنے دریافت کردہ نجات کے راستے اور زندگی کے بارے میں اپنے نظریات کی تبلیغ و اشاعت میں گذار دی۔ اس دوران انھوں نے شمالی ہندوستان اور خاص طور پر اس کے مشرقی حصہ میں اپنے ماننے والوں کا ایک بڑا حلقہ پیدا کر لیا تھا۔ اُن کے ماننے میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جنھوں اُپاسک کی حیثیت سے یعنی زندگی کے کاروبار میں حصّہ لیتے ہوئے گوتم بُدھ کی تعلیمات پر چلنے کا عہد کیا تھا لیکن ایک بڑی تعداد ایسے افراد کی بھی تھی جنھوں نے گوتم بُدھ کے اتباع میں دنیا سے اپنا ناتہ بالکل توڑ کر اپنے آپ کو مکمل طور سے نروان حاصل کرنے کے لئے وقف کر دیا۔ بدھ مت کی اصطلاح میں اس دوسری قسم کے لوگ بھکشو کہلائے اور ان کی جماعت کو بحیثیت مجموعی سنگھ کے نام سے یاد کیا گیا۔ پینتالیس سال تبلیغ اور رشد و ہدایت کی زندگی گذارنے کے بعد جب ۴۸۳ ق.م میں گوتم بُدھ کا انتقال (پری نروان) ہوا تو بدھ مت کی آئندہ تبلیغ اور اشاعت کا کام بھکشوؤں کی اسی جماعت سنگھ کی ذمہ دار قرار پائی۔

گوتم بدھ کی تعلیمات کو محفوظ رکھنے اور بدھ مت کی آئندہ نشوونما کو متعین کرنے کے سلسلے میں سب سے پہلا کام جو سنگھ نے کیا وہ گوتم بُدھ کے انتقال کے

فوراً بعد پہلے "بُدھ اجتماع" کا انعقاد کیا تھا۔ اس "اجتماع" کا مقصد گوتم بدھ کے تمام بزرگ بھکشو شاگردوں کی موجودگی میں گوتم بدھ کی تعلیمات کو یکجا کر لینا اور اس پر سبھی کے اتفاق رائے کو حاصل کر لینا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طرف بعض بدھ کتابوں میں اشارے بھی ملتے ہیں کہ گوتم بدھ کے انتقال کے بعد ان کے بعض شاگردوں نے ان کی تعلیمات کے سلسلے میں ذاتی آراء اور بُدھ مت کی آئندہ بقا کے سلسلے میں اپنے شکوک کا اظہار شروع کر دیا تھا[۱]۔ بہرحال، قدیم ہندوستان کے ماحول میں جہاں مختلف مکاتیب فکر اور مختلف مذہبی فرقوں کی منظم روایات موجود تھیں گوتم بُدھ کے شاگردوں کے ذہن میں اپنے استاد کی تعلیمات کو یکجا اور محفوظ کر لینے کا خیال کچھ ایسا دور از کار نہ تھا۔ چنانچہ گوتم بُدھ کے ایک پرانے اور باعزت شاگرد مہاکشیپا کی زیر صدارت اور ریاست مگدھ کے راجہ اجات شترو کی زیر سرپرستی مگدھ کی راجدھانی راج گرہا میں بُدھ مت کا یہ "پہلا اجتماع" منعقد ہونا طے پایا۔ بدھ روایات کے مطابق اس میں پانچ سو منتخب بھکشوؤں نے حصہ لیا۔ اور مہاکشیپا کے علاوہ اُپالی اور آنند نامی گوتم بدھ کے بہت مقرب شاگردوں نے "اجتماع" کی کارروائی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس "اجتماع" کے نتیجہ میں جہاں ایک طرف گوتم بُدھ کی تعلیمات میں وِنایا (شرعی قوانین) اور دَھمّا (دینیات) کے حصے مرتب کر دیئے گئے، وہاں سنگھ نے مذہبی معاملات میں اپنے مختارِ اعلیٰ ہونے کا ثبوت دیتے ہوئے بعض بھکشوؤں پر لگائے گئے الزامات سے متعلق بھی فیصلہ کیا۔ اور اس طرح گوتم بُدھ کے انتقال کے فوراً بعد ان کی تعلیمات کے مرتب ہو جانے اور ان کی جگہ اجتماعی حیثیت سے سنگھ کے ہاتھ میں بُدھ مت کی مذہبی رہنمائی آ جانے سے بُدھ مت کا آئندہ مستقبل محفوظ ہو گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سنگھ کی رہنمائی میں بُدھ مت ہندوستان میں موجود دوسری مذہبی روایات مثلاً برہمنی مت، جین مت اور اجیوکا کی طرح ایک مخصوص مذہبی فرقے کی حیثیت سے پھلتا پھولتا رہا اور ان روایات کے درمیان عوام میں اپنی مقبولیت کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کے لئے جو مقابلہ چل رہا تھا اس میں برابر کا شریک

رہا۔ بہر حال گوتم بدھ کے پری نروان (انتقال) کے تقریباً سو سال بعد ویشالی (بنارس) میں منعقد ہونے والے بدھ مت کے دوسرے "اجتماع" میں ملک کے دور دراز مقامات سے بڑی تعداد میں بھکشوؤں کی شرکت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس مدت میں بدھ مت نے اپنے دائرۂ اثر کو کافی وسیع کر لیا تھا۔ بدھ مت کے حلقۂ اثر کے وسیع ہونے اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ سنگھ میں اختلافات کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ بھکشوؤں کے ایک طبقے میں تو روایت پرستی، کٹرپن اور شرعی قوانین کی لفظی پابندی پر زور تھا۔ لیکن انھیں میں ایک دوسرا طبقہ ایسا تھا جو گوتم بدھ کے نافذ کئے ہوئے ان مذہبی قوانین کی روح کو زیادہ اہمیت دیتا تھا اور حالات کے تقاضے کے تحت بعض قوانین میں جزوی ترمیم و تبدیلی میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ یہ دوسرا طبقہ "اجتہاد" کا قائل تھا۔ درحقیقت بدھ سنگھ میں انھیں دو طبقات، ایک روایت پسند اور دوسرے آزاد خیال، کی باہمی کشمکش اور دونوں کا اپنے اپنے نقطۂ نظر کو اصلی بدھ مت کہنے پر اصرار ہی بدھ مت کے دوسرے "اجتماع" کے انعقاد کا سبب ہوا۔ اس دوسرے "اجتماع" کے نتیجے میں بہاں روایت پرستوں نے اپنے نقطۂ نظر کی بالادستی کو تسلیم کرا لیا اور آزاد خیال بھکشوؤں پر الحاد کا فتویٰ صادر کرانے میں کامیابی حاصل کر لی، وہاں آزاد خیالوں نے اپنا الگ ایک بہت بڑا "اجتماع" کر کے بدھ مت میں ایک نئے فرقہ کی بنیاد ڈال دی۔ بدھ مت کی تاریخ میں پہلا یعنی روایت پرستوں کا طبقہ استھاویرا وادن اور دوسرا یعنی آزاد خیال طبقہ مہا سنگھکا کہلایا۔ بعد کی تاریخ میں اگرچہ ہر دو طبقات متعدد مزید نئے فرقوں میں بٹ گئے لیکن ان میں جو فرقے اپنے مکتب فکر کے حقیقی ترجمان کی حیثیت سے پھلے پھولے اور اس وقت تک زندہ مذہبی روایات کی حیثیت سے موجود ہیں وہ روایت پسندوں میں تھیراوادیا ہنایان اور آزاد خیالوں میں مہایان فرقے ہیں۔

۳۸۳ ق۔م کے لگ بھگ بدھ مت کے دوسرے "اجتماع" کے بعد تقریباً سو سال تک کے حالات نسبتاً تاریکی میں ہیں البتہ یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دوسرے

"اجتماع" کے بعد ہندوستان میں بدھ مت کی نشوونما مذکورہ بالا دو فرقوں کی الگ الگ کوششوں کے نتیجہ میں دو الگ نہجوں پر شروع ہو گئی ہوگی۔ اس کے بعد جب بدھ مت کی تاریخ پر سے پردہ ہٹتا ہے تو ہندوستان ایک سلطنت کی حیثیت سے مستحکم ہو چکا ہوتا ہے اور اس کے تخت پر ہندوستان کا عظیم بادشاہ اشوک براجمان ہوتا ہے۔ بدھ مت کی ترقی اور اس کی اشاعت میں اشوک نے ایک مرکزی کردار ادا کیا ہے اور اس کی کوششوں کے نتیجے میں بدھ مت ہندوستان میں رائج ایک مذہبی فرقہ کی حیثیت سے ترقی کر کے ایک بین الاقوامی مذہب بن گیا۔

اشوک جو موریہ خاندان کا تیسرا بادشاہ تھا ۲۷۳ق۔م میں تخت نشین ہوا وہ اپنے ابتدائی دور حکومت میں موریہ خاندان کی پرانی جنگجوئی اور وسعت حکومت کی پالیسی پر قائم رہا۔ اپنی حکومت کے آٹھویں سال میں ہندوستان کی ایک دوسری ریاست سے ایک خون ریز جنگ کے نتیجہ میں اس کا دل جنگجوئی کی پالیسی سے پھر گیا اور وہ قلبی طمانیت کی تلاش میں مذہب کی طرف رجوع ہوا۔ کچھ عرصہ بعد اس نے تشدد کے خلاف اپنے ردعمل کے نتیجے میں بدھ مذہب اختیار کر لیا جو کہ اس وقت ہندوستان میں ایک ابھرتا ہوا مذہب تھا اور اپنے اندر اہنسا (عدم تشدد) کا ایک باقاعدہ نظریہ رکھتا تھا۔ بدھ مت اختیار کر لینے کے بعد جہاں اشوک نے عمومی اعتبار سے ہندوستان کے عوام میں مذہبی اور اخلاقی اقدار اور رواداری کے جذبہ کے فروغ کے لئے کوششیں کیں وہاں اس نے بدھ مذہب کی ترقی اور اشاعت کے لئے خصوصی طور سے اقدامات کئے۔ اشوک کی زیر سرپرستی بدھ مت کو حکومت کی طرف سے بہت سی ایسی مراعات حاصل ہوئیں جن سے وہ اب تک محروم تھا۔ اس کے عطا کردہ انعامات اور جاگیروں کے نتیجہ میں بدھ سنگھ بہت خوشحال ہو گیا۔ بھکشوؤں کے لئے متعدد نئی خانقاہیں (وہار) قائم ہو گئیں۔ ممتاز بھکشوؤں کو شاہی قرب اور دربار میں رسوخ حاصل ہوا اور بدھ سنگھ میں بھکشوؤں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ اشوک نے جگہ جگہ بدھ مت کی تاریخ سے وابستہ مقدس مقامات پر عمارتیں بنوائیں اور کتبے نصب

کرائے اور اس طرح ہندوستان میں بدھ مت کی ظاہری حالت کو بہت مستحکم کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ معنوی اعتبار سے بھی بدھ مت کی خدمت کے لیے اس نے ممتاز بھکشوؤں کے مشورے سے اپنی راجدھانی پاٹلی پتر (پٹنہ) میں بدھ مت کے تیسرے "اجتماع" کا اہتمام کیا۔ اس "اجتماع" کا مقصد جہاں بدھ سنگھ میں در آئی ہوئی ... بدعات کا قلع قمع کرنا تھا وہاں اس کا یہ مقصد بھی تھا کہ ایک بار پھر بدھ مت کی تعلیمات کو ان کی خالص شکل میں مرتب کر کے محفوظ کر لیا جائے۔ چنانچہ اس وقت کے ممتاز ترین بھکشو تیسا موگالی پتا کی زیر صدارت یہ تیسرا "اجتماع" منعقد ہوا جس میں تقریباً ایک ہزار بھکشوؤں نے حصہ لیا۔ اس کے نتیجہ میں تمام بدعات اور ان پر عمل پیرا بھکشوؤں کو بدھ سنگھ سے خارج کر دیا گیا اور متفق علیہ خالص تعلیمات کو تین[۳] مجموعوں میں مرتب کر لیا گیا۔ یہی مجموعے آج تری پیتکا کے نام سے بنایا یا تھیرا وادی بدھ مت کی مقدس کتابیں ہیں۔ ایک اور مقصد جو اس "اجتماع" کے نتیجہ میں حاصل ہوا اور جو بدھ مت کے ایک بین الاقوامی مذہب بننے کی طرف ایک اہم قدم ثابت ہوا، یہ تھا کہ اس اجتماع کے بعد ہندوستان کے اندر اور بیرونی ممالک میں بدھ مت کی تبلیغ کے لیے مختلف جماعتیں روانہ کی گئیں۔ شمالی ہندوستان میں کشمیر، گندھارا (افغانستان) اور ہمالیہ کی پہاڑی ریاستوں کے علاوہ مغربی ہندوستان اور جنوبی ہندوستان کی مختلف ریاستوں میں بھی مبلغین کی جماعتیں بھیجی گئیں۔ بیرونی ممالک میں جنوب میں لنکا اور جنوب مشرق میں ہند چین، ملایا اور سماٹرا کے علاوہ یونان، مصر، شام اور شمالی افریقہ تک کی بستیوں کے نام اشوک کے کتبوں میں ملتے ہیں جہاں کہ اس نے مبلغین کی جماعتیں روانہ کیں۔ لنکا کی تبلیغی جماعت میں خود اشوک کا لڑکا مہندرا اور بیٹی سنگھ مترا شامل تھی[۴]۔ بدھ مت کی تبلیغ کے سلسلے میں اشوک کی کوششوں سے اس مذہب کو جو ترقی حاصل ہوئی اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اشوک کے بعد کے متعدد بدھ آثار اس کی شہادت دیتے ہیں کہ اس دور تک ہندوستان کے مختلف علاقوں میں بدھ مت عوام کا مذہب بن گیا تھا اور اس کی حیثیت اب ہندوستان میں ایک محدود فرقہ سے بڑھ کر ایک بااثر اور طاقتور

مذہبی روایت کی ہوگئی تھی۔ بیرونی ممالک میں اشوک کی تبلیغی کوششوں کا سب سے نمایاں اثر سری لنکا اور افغانستان میں ہوا۔ لنکا تو آج تک ایک اہم بودھ ملک ہے لیکن افغانستان صدیوں بُدھ مت کے زیر اثر رہ کر اور بدھ مت کی مذہبی روایت کو وسط ایشیا اور پھر وہاں سے چین تک پہنچا کر بعد میں دوسری مذہبی روایات یعنی پہلے ہندو مت اور پھر اسلام کے زیر اثر آگیا۔

بُدھ مت کے حلقۂ اثر کے مزید وسیع ہونے اور اس کے ایشیا کے ایک بڑے حصہ پر چھا جانے کی داستان سے پہلے مناسب ہوگا اگر ہم اس کے مذہبی اور فکری ارتقاء پر ایک نظر اور ڈال لیں۔ بدھ سنگھ میں روایت پسندوں اور آزاد خیالوں کی باہمی کشمکش نے جن دو بڑے فرقوں یعنی استھاویراوادن اور مہاسنگھکا کو جنم دیا تھا اس کے بارے میں ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے پہلے فرقہ کی ایک شاخ ہنایان جو کہ اپنے مکتب فکر کی واحد ترجمان کی حیثیت سے زندہ رہی آج بھی سری لنکا، برما، ہند چینی، ویتنام، تھائی لینڈ اور کمبوڈیا میں بُدھ مت کی صحیح تعبیر کے طور پر پھل پھول رہی ہے۔ اس مکتب فکر کی تعلیمات وہی ہیں جو اس سے پہلے ہم بدھ مت کی بنیادی تعلیمات کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ آزاد خیالوں کے ترجمان مہایان فرقہ نے بعد کی صدیوں میں مذہبی اور فکری دونوں اعتبار سے غیر معمولی ترقی کی۔ اس سلسلے میں یہ پہلو ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ مہایان نے ہنایان فرقہ کی تسلیم کردہ باتوں کو کہنا چاہیے کہ بدھ مت کی بنیادی تعلیمات اور تصورات کی تردید نہیں کی بلکہ ان بنیادی تعلیمات کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی ایسی نئی نئی تشریحات اور تعبیرات کیں اور ہنایان سے الگ بُدھ تعلیمات کے دوسرے پہلوؤں پر اس طرح زور دے کر ان کو ان کے منطقی نتائج تک پہنچایا کہ تھوڑے عرصے ہی میں ہنایان اور مہایان میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا۔ ہنایان اور مہایان کا یہ فرق وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس لئے اور بڑھتا چلا گیا کہ ہنایان اپنے مقلدانہ اور جامد نقطۂ نظر کی بنا پر ہر طرح کی فکری اور مذہبی نشوونما سے عاری رہا جبکہ مہایان نے اپنے فکری اور مذہبی ارتقاء پر کسی طرح کی پابندیاں نہیں گوارا کیں۔

فلسفیانہ اعتبار سے گوتم بدھ کی تعلیمات کی نئی نئی تفسیروں اور ان کی بنیاد پر

مختلف مکاتب فکر کے قیام میں اپنے آپ کو آزاد سمجھنے کے علاوہ مہایان کی نشو ونما میں اس کی مذہبی لچک اور حالات کے ساتھ سمجھوتہ کے رویہ نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ بدھ مذہب کی عوام میں بڑھتی ہوئی مقبولیت کے ساتھ ساتھ عوامی روایات اور رجحانات کا خود بدھ مذہب پر اثر پڑنا ناگزیر تھا بلکہ یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مہایان کا عوامی طبائع کے مدنظر بدھ مت میں نئے تصورات اور رجحانات کو ترقی دینا اور عوام میں بدھ مت کی مقبولیت ایک ہی تصویر کے دو رخ اور ایک ہی عملی ارتقار کے دو مختلف پہلو تھے۔ اب آئیے ان چند اہم تعلیمات کو دیکھیں جن میں مہایان نے ہنا یان سے الگ ہٹ کر نئی منزلیں طے کیں۔

بھکتی کا رجحان

بنیادی اعتبار سے بدھ مت ایک فلسفیانہ مذہب تھا جس میں عقلیت اور تجزیاتی انداز فکر کو بہت اہمیت حاصل تھی۔ اس اعتبار سے گوتم بدھ کا بنیادی مذہبی تجربہ نروان، معرفت یا "گیان" کی شکل میں آتا ہے اور اسی (حقیقت زندگی کی) "معرفت" کے حصول کو انھوں نے مذہبی زندگی کا مقصود بتاتے ہوئے اس کی طرف لوگوں کو دعوت دی۔ ہنا یان فرقہ نے ابتدائی بدھ مت کی اس روایت کو سچی اور غیر متزلزل وفاداری کے ساتھ زندہ رکھا اور اگرچہ بسا اوقات یہ وفاداری محض قوانین کی لفظی پابندی اور مذہب کی ظاہری صورتوں کے اہتمام تک محدود ہو کر رہ گئی پھر بھی انھوں نے اس روایت سے بہرصورت اپنا رشتہ قائم رکھا۔ لیکن مذہب کا عقلی اور "معرفتانہ" رجحان جس میں حقائق کے تجزیاتی مطالعہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہو، بھکشوؤں کے ایک مخصوص طبقہ کے لئے تو نہایت موزوں ہو سکتا ہے جنھوں نے اپنی پوری زندگی پڑھنے لکھنے اور مراقبہ اور غور و فکر کے لئے وقف کر دی ہو مگر یہ عین ممکن ہے کہ ایسا مذہب عوام کے سیدھے سادے مذہبی جذبات اور احساسات کی پورے طور پر تشفی کرنے میں ناکام رہے۔ چنانچہ بدھ مت کو عوام میں مقبولیت دلانے کے جذبے نے مہایان کو بدھ مت کی ایسی تعبیرات کرنے پر ابھارا جس میں فلسفیانہ عناصر سے زیادہ مذہبی جذبہ کی تسکین کا سامان موجود تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ حقیقت بھی سامنے

رکھنی چاہیئے کہ مہایان کی ابتدائی نشو و نما کے زمانے یعنی دوسری تیسری صدی قبل مسیح میں ہندوستان میں بھکتی (عقیدت اور محبت پر مبنی پرستش الٰہ) اور اس سے متعلق مذہبی رسومات کافی بااثر ہو چلی تھیں اور خود برہمنی مت ان کے دباؤ میں ایسی تبدیلیاں قبول کر رہا تھا جو بعد میں ہندو مت کی شکل میں ظاہر ہونے والی تھیں۔ چنانچہ یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ مہایان نے اپنی نشو و نما کے ابتدائی دور میں اگر گوتم بدھ کو ایک استاد اور گرو کے درجہ سے بڑھا کر ایک دیوتا کے رتبہ تک پہنچا دیا اور ان کی پرستش کو بدھ مت کا ایک جز بنا دیا تو اس میں مندرجہ بالا وجوہات کا بھی اثر شامل ہو سکتا ہے۔

بہر حال، یہ حقیقت ہے کہ دوسری صدی قبل مسیح تک مہایان کی تعلیمات میں گوتم بدھ اور ان سے پہلے ظہور میں آئی ہوئی مقدس بدھ ہستیوں کی پرستش کو ذریعۂ نجات سمجھا جانے لگا۔ عقیدت اور محبت پر مبنی اس جذباتی انداز کی مذہبیت نے جو ابتدائی بدھ مت میں بالکل مفقود تھی بہت جلد محض تصورات اور الفاظ پر اکتفا نہ کرتے ہوئے گوتم بدھ اور دوسری مذہبی ہستیوں کے مجسموں اور مورتیوں سے بدھ مت کے تمام مقدس مقامات، خانقاہوں اور عوام کے گھروں کو بھر دیا، جہاں اس وقت کے ابھرتے ہوئے ہندو مت کے زیر اثر اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے ان مجسموں کے سامنے پوجا کی تمام رسومات مثلاً مورتیوں کو سجانا بنانا، ان کے سامنے خوشبوئیں سلگانا، ان کی آرتی اتارنا، ان کے سامنے اظہار عبودیت کے لیے ہاتھ جوڑ کر ماتھا ٹیکنا اور ان سے اپنی مرادیں مانگنا وغیرہ رائج ہو گئیں۔

تری کایا کا عقیدہ

بھکتی اور جذباتیت کے اس عمل دخل کے علاوہ مہایان نے مذہبی تصورات اور عقائد میں بھی ہنایان سے الگ نئی جہتیں تلاش کیں۔ اس سلسلے میں دونوں کے رجحانات کا بنیادی فرق یہ ظاہر ہوا کہ جب ہنایان نے ابتدائی بدھ مت کی نہج پر مذہبیات میں اخلاقیات کو مرکزی جگہ دے رکھی تھی مہایان نے شخصیتِ بدھ کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور اس طرح کے عقائد کو رواج دیا کہ گوتم بدھ شاکیہ منی جو ۵۶۳ قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوئے کوئی اکیلے بدھ نہیں ہوئے ہیں بلکہ مختلف ادوار (کلپوں) میں متعدد بدھ ان سے پہلے ہو چکے ہیں، نیز ان کے علاوہ متعدد بدھ اور

ان سے متعلق مذہبی ہستیاں ملکوتی دنیاؤں میں بھی موجود ہیں۔ یہ عقیدہ اپنے ارتقا کے کچھ مدارج طے کر لینے کے بعد تری کایا (اشکال ثلاثہ) کی صورت میں اپنی معراج کو پہنچ گیا۔ اس تصوّر کے مطابق بُدھ کی تین صورتیں ہیں۔ اپنی پہلی صورت میں تو وہ "روح بدھ" (دھرم کایا) کی حیثیت سے حقیقتِ اعلیٰ کا مترادف ہے اور مختلف صورتوں میں تمام بُدھ اُسی "جوہرِ بُدھ" کے مختلف ظہور ہیں۔ اس صورت میں بُدھ سے کوئی شخصیت نہیں بلکہ خصوصیتِ بُدھ مراد ہے اور اس کی حیثیت قریب قریب وہی ہے جو خدا پرست مذاہب میں الوہیت یا حقیقت خداوندی کی ہے۔ بُدھ کی دوسری صورت سمبوگھ کایا ہے اس میں "روح بُدھ" ملکوتی دنیا کی ہدایت کے لئے مخصوص نورانی بُدّھاؤں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو مختلف جنّتوں میں آسمانی ہستیوں کی ہدایت کے لئے براجمان رہتے ہیں۔ مہایان بُدھ مت کی اصل دلچسپی درحقیقت انھیں آسمانی اور نورانی بُدّھاؤں اور ان سے متعلق مقدس ہستیوں سے ہے اور انھیں کی پوجا مہایان میں عام طور سے رائج ہے۔ بُدھ کی تیسری صورت ان آسمانی و نورانی بُدّھوں کا اس مادّی دنیا میں ظہور ہے۔ جو بظاہر ایک مادی جسم (نرمان کایا) کی صورت میں ہوتا ہے جیسے کہ شاکیہ مُنی گوتم بدھ اور ان جیسے اور دنیاوی بُدھ جو اُن سے پہلے ادوار میں گذرے ہیں لیکن درحقیقت یہ بُدھ محض دنیا والوں کے لئے مخصوص جسمانی صورت میں نظر آتے ہیں ورنہ ان کا ظہور بھی نورانی جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔[۶۲]

بدھاؤں کے اس تار امنڈل میں نہ صرف یہ کہ گوتم بدھ کی تاریخی شخصیت بہت معمولی اہمیت کی حامل رہ گئی بلکہ ہنایان اور ابتدائی بدھ مت کے ایک انسانی گرو کی جگہ مہایان فرقہ میں بُدھ ایک مقدس ملکوتی ہستی بن گیا جو کہ عقیدت اور پرستش پر مبنی مذہب کے لئے تاریخی گوتم بدھ سے زیادہ موزوں تھا۔ چنانچہ ہمارے اپنے دور کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے اگرچہ گوتم بدھ کا بظاہر مادّی ظہور ایک اہمیت رکھتا ہے۔ لیکن پرستش کے لئے ان کی نورانی اور ماورائی اصل اَمیتابھا بُدّھا (چینی اور جاپانی میں اَمیدا بُدھا) کو ہی مقبولیت حاصل ہوئی۔

بودھی ستوا کا تصور متعدد آسمانی بدھاؤں اور ان کے دنیاوی ظہوروں پر اکتفا نہ کرتے ہوئے مہایان نے ایسی مقدس ہستیوں کے تصور کو بھی فروغ دیا جو بدھاؤں کے ولی عہد اور روحانی فرزندوں کی حیثیت سے مخلوقات کی رہنمائی اور دستگیری کے لئے کوشاں رہتی ہیں۔ یہ وہ ہستیاں ہیں جنھوں نے روحانیت کے اعلیٰ مدارج طے کر لئے ہیں اور نروان حاصل کرنے کے پوری طرح مستحق ہو چکے ہیں لیکن مخلوقات سے اپنی بے پناہ ہمدردی اور خدمت خلق کے جذبے کے تحت وہ یہ عہد کر چکے ہوتے ہیں کہ جب تک تمام مخلوقات کو نروان حاصل نہیں ہوگا وہ خود بھی نروان حاصل کر کے مکمل بدھ نہیں بنیں گے، بلکہ مستقل مخلوقات کی رہنمائی اور اعانت میں سرگرداں رہیں گے۔ ایسی ہستیاں مہایان بدھ مت میں بودھی ستوا کے نام سے یاد کی جاتی ہیں اور اپنے اعلیٰ روحانی مقام کے باعث ملکوتی حیثیت کی مالک ہوتی ہیں۔ مختلف آسمانی بدھاؤں کے ساتھ ان ملکوتی بودھی ستواؤں کی پرستش بھی مہایان میں بہت مقبول ہے۔

برکت اور کسب فیض کا تصور اگرچہ ابتدائی بدھ مت نے واضح طور سے نروان کو ہر انسان کی ذاتی کوشش اور سعی کا نتیجہ قرار دیا تھا جس کو بغیر کسی کی مدد کے اُسے خود حاصل کرنا تھا اور ہنایان فرقہ آج تک اس اصول کا سختی سے پابند ہے لیکن مہایان نے اس سلسلے میں بھی انقلابی قدم اٹھایا اور بدھاؤں اور بودھی ستواؤں کے بے حساب روحانی ذخیرے سے عوام کے استفادہ کا دروازہ کھول دیا۔ مہایان نے یہ تصور پیش کیا کہ بدھاؤں اور بودھی ستواؤں نے اپنے روحانی کیریئر کے دوران نیکیوں کا اتنا لامحدود خزانہ جمع کر لیا ہے کہ وہ تمام مخلوقات کو اس کی مدد سے نروان دلا سکتے ہیں اور اس طرح ان ہستیوں کی عقیدت اور پرستش سے جو برکت اور فیض حاصل ہوگا وہ عقیدت مندوں کی نجات کے لئے کفایت کرے گا۔[5] اس تصور نے جہاں مہایان میں عقیدت اور پوجا کے رواج کو مزید مستحکم کر دیا وہاں یہ بھی طے کر دیا کہ ان مقدس ہستیوں کے طفیل بالآخر تمام مخلوقات اور ایک ایک متنفس اعلیٰ ترین بدھ کے مقام کو پہنچ جائے گا۔ چونکہ اعلیٰ روحانی مقامات کے مالک لاتعداد

بودھی ستوا جنھوں نے یہ عہد کر رکھا ہے کہ وہ تمام عالم کو "مقام بُدھ" تک پہنچانے کے بعد ہی خود اس میں قدم رکھیں گے اپنی کوششوں میں مستقل سرگرداں ہیں اس لئے ہر متنفس خواہ اس روحانی ارتقاء کے دوران ان گنت جنم اور قرنہا قرن کا زمانہ کیوں نہ گذر جائے بالآخر زوان حاصل کر کے "مقام بدھ" تک ضرور پہنچ جائے گا۔[۶]

مہایان کی فلسفیانہ ترقی

فلسفیانہ اعتبار سے بھی مہایان نے ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان کی فکری حدود سے بہت آگے تک پرواز کی اور اپنے ارتقا کے دوران بُدھ فلسفہ کے مختلف مکاتبِ فکر قائم کیے۔ ان سب کی تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے ہم صرف ان میں سب سے زیادہ بااثر اور وہ مکتب فکر جس کے تصورات مہایان کا بنیادی فلسفہ بن گئے یعنی مدھیامکا مکتب فکر کے نظریات سے بحث کریں گے۔

ابتدائی بُدھ مت اور اُس کی فلسفیانہ بصیرت موجودات کے ایک ایسے تجزیہ پر مشتمل تھی جس نے ایک طرف تو ہر وجود کو اپنے آپ میں کسی مستقل عنصر سے عاری، کھوکھلا اور مختلف اجزاء (دھرموں) کا مرکب ثابت کیا تھا اور دوسری طرف اشیاء کا مخصوص ظہور اسباب و علل کے تبدیل ہوتے رہنے والے ایک پیچیدہ سلسلہ کا نتیجہ قرار دیا تھا۔ ان نظریات کی تفصیل ہم اس سے پہلے بُدھ تعلیمات کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان میں تجزیہ کا عمل ایک حد پر آکر رک گیا اور اُس سطح پر جو حقائق سامنے آگئے تھے ان کو مستقل حیثیت کا حامل مان لیا گیا۔ مثلاً ابتدائی بدھ مت اور ہنایان نے اشیاء کی ظاہری صورت کو بطور مستقل اکائیوں کے حقیقی نہ مانتے ہوئے تجزیاتی عمل کے ذریعہ ہر شئے کو مختلف اجزاء (دھرموں) کا مجموعہ تو قرار دیا اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس طرح وہ اشیاء کی ظاہری حیثیت کے مستقل حقیقت ہونے کے فریب کو چاک کر سکے، لیکن پھر تجزیاتی عمل کو اسی حد پر روک کر انھوں نے ان اجزاء (دھرموں) کو جن کا کہ اشیاء مرکب ہیں) مستقل حقیقتیں مان لیا۔ اسی طرح انھوں نے وجود کی بے ثباتی اور تغیر پذیری پر زور دیتے ہوئے اس کو بدلتے ہوئے اسباب

وعلل کے ایک سلسلہ کا نتیجہ بھی قرار دیا۔ لیکن اس نظریہ کو محض ایک عمومی کلیہ کے طور سے تسلیم کرتے ہوئے ابتدائی بدھ مت اور ہینایان نے صرف انسانی وجود کے ضمن میں اس کے درجہ بدرجہ ظہور کے اسباب وعلل کی تشریح پر اکتفا کی، اور اس میں بھی اس "سلسلۂ علت و معلول" کے مختلف مدارج کو اپنی جگہ مستقل علتوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا۔

ہینایان سے متعلق مدھیامکا مکتب فکر نے اس سلسلے میں تجزیاتی عمل کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے پہلی صورت میں اجزاء (دھرموں) کو بھی مستقل اکائیاں ماننے سے انکار کر دیا اور ان کو مزید اجزاء کا مرکب قرار دیا اور پھر ان مزید اجزاء کو بھی مرکب قرار دیتے ہوئے یہ کلیہ پیش کر دیا کہ خواہ تجزیہ کی کسی سطح تک بھی پہنچ جایا جائے کسی مستقل وجود کو (جو کہ مختلف اجزاء کا مرکب نہ ہو) نہیں پایا جا سکتا۔ کیونکہ کائنات میں کسی سطح پر بھی کوئی مستقل وجود (جو کہ اپنے آپ میں ایک مستقل اکائی ہو اور محض مختلف اجزاء کا مجموعہ نہ ہو) ہے ہی نہیں۔ دوسری طرف مدھیامکا مکتب فکر نے "اسباب وعلل" کے عمومی نظریہ کو بھی پورے جوش وخروش کے ساتھ حقائق کی تمام سطحوں پر منطبق کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اوّل تو اسباب وعلل کا سلسلہ صرف انسانی وجود کے مختلف مدارج کی حد تک ہی نہیں محدود ہے بلکہ پوری کائنات میں جاری وساری ہے اور دوسرے اس سلسلہ کا عمل وخل صرف کسی اوپری سطح تک ہی کارفرما نہ رہتے ہوئے وجود کی اعلیٰ ترین اور عمیق ترین سبھی سطحوں کو محیط ہے۔ اس طرح گویا مثال کے طور سے ابتدائی بدھ مت اور ہینایان نے جو "سلسلۂ علت و معلول" کے ضمن میں انسانی وجود کے مختلف مدارج کو مستقل علتیں مان لیا تھا تو یہ صحیح نہیں ہے بلکہ خود ان مدارج کے پیچھے متعدد اسباب اور علتیں کارفرما ہیں اور پھر ان کے پیچھے مزید اسباب وعلل ہیں۔ گویا کسی سطح پر بھی اتر جائیں وجود کے مختلف مرکب اجزاء (مجموعے) اسباب وعلل کے ماتحت مخصوص صورتیں اختیار کیے ہوئے ہیں اور اسباب کی تبدیلی کے ساتھ اپنی صورتیں بدل رہے ہیں۔

اس طرح تجزیاتی عمل کے اس انقلابی اور ہمہ گیر استعمال سے اُن حقائق کو بھی

تحلیل کرتے ہوئے جو ابتدائی بدھ مت اور ہنایان نے مستقل حیثیت کے حامل مان لیے تھے مدھیامکا مکتب فکر ایک ایسے چونکا دینے والے نتیجہ تک پہنچ گیا جو تصور کی انتہائی بلند پرواز سے بھی آگے کی چیز معلوم ہوتی ہے۔ اپنے بے روک تجزیاتی عمل کے نتیجے میں مدھیامکا نے یہ فیصلہ کر دیا کہ صرف "خلائے محض" (شونیتا) ہی ایک اصل حقیقت ہے جس کو مستقل حیثیت حاصل ہے۔ کائنات کی تمام اشیاء، مذہبی مسلمات نروان، ہر چیز کی ماہیت اس "خلائے محض" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ "تمام اشیاء خالی ہیں" (سروودھرم شونیتا) مدھیامکا مکتب فکر کا نعرہ بن گیا[9]۔ یہاں سے مدھیامکا نے ایک اور قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب یہ دنیا (سنسار) اور مذہبی زندگی کا مقصود نروان دونوں یکساں طور پر "خالی" ہیں تو سنسار اور نروان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تمام مخلوقات بنیادی طور سے نجات یافتہ اور "بدھ" ہیں[10]۔

مدھیامکا مکتب فکر کے ان نظریات کو مہایان فرقہ نے مکمل طور سے اپنا لیا جس کی وجہ سے مہایان کی مذہبی زندگی میں نہایت دوررس اثرات ظاہر ہوئے۔ عام زندگی (سنسار) اور نروان کو یکساں ماہیت کا حامل قرار دینے اور تمام مخلوقات کو بنیادی طور سے نجات یافتہ سمجھنے کی وجہ سے جہاں ایک طرف سنسار اور نروان کی دوئی مٹ گئی اور ان کا وہ بعد ختم ہو گیا جو ابتدائی بدھ مت اور ہنایان کی تعلیمات کے ساتھ مخصوص ہے وہاں ان کا تعلیم کردہ اعلیٰ اخلاقی معیار اور سخت ریاضت کی زندگی جو نروان حاصل کرنے کے لیے ضروری تھی بے معنی ہو کر رہ گئی اور اسی لیے مہایان میں محض بدھاؤں پر ایمان اور اعتقاد کے سہارے نجات کے تصورات خوب پھلے پھولے۔ دوسری طرف سخت ریاضت اور روحانی ترقی کے لیے وقف زندگی کے غیر ضروری ہو جانے سے راہبانہ زندگی کی اہمیت اور اس کا دنیاوی زندگی سے مختلف متقشفانہ انداز بھی ماند پڑ گیا۔ چنانچہ مہایان فرقہ میں نہ تو بھکشوؤں کی وہ اہمیت ہے جو ہنایان کے ساتھ مخصوص ہے اور نہ ہی اس فرقہ کے بھکشو ہنایان کی طرح مجردانہ اور عام آدمیوں سے یکسر مختلف زندگی گذارتے ہیں[11]۔

ایک مدت تک مہایان کی فکری اور مذہبی ترقی پر سرسری نظر ڈال لینے کے بعد اب ہم پھر بدھ مت کی اشاعت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کیونکہ بدھ مت کی یہی صورت (مہایان فرقہ کی شکل میں) تھی جو ہندوستان کے شمال میں واقع ایشیا کے دوسرے ممالک میں پھلی پھولی۔

وسط ایشیا اور مشرق بعید میں بدھ مت کی اشاعت

وسط ایشیا اور مشرق بعید خصوصاً

چین اور جاپان میں بدھ مت کی اشاعت ایشیا کی تمدنی تاریخ کا ایک بہت دلفریب باب ہے۔ جہاں ایک طرف اس سے خیالات اور افکار کی دور رس پہونچ کا پتہ چلتا ہے وہاں بدھ روایت کی شکل میں ہندوستانی فکر اور مذہبی ورثہ کی گرانقدری کا بھی اندازہ ہوتا ہے جس نے چین جیسے متمدن ملک میں مقامی مذاہب کی مخالفت کے باوجود ایسی مضبوطی سے اپنے قدم جمائے کہ چین تو چین مشرق بعید کے تمام ملکوں (کوریا، منگولیا، جاپان) کے تہذیب و تمدن پر اپنے گہرے نقش چھوڑے۔ وسط ایشیا اور چین میں بدھ مت کے ابتدائی تعارف کے حالات نسبتاً تاریکی میں ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ تیسرے بُدھ "اجتماع" کے بعد اشوک نے جو تبلیغی جماعتیں مختلف ملکوں میں روانہ کی تھیں ان میں سے کچھ جماعتیں وسط ایشیا کی بعض قبائلی ریاستوں میں بدھ مت کو متعارف کرانے میں کامیاب ہوگئی تھیں۔ ختن کی ایک قدیم روایت کے مطابق یہ ریاست ۲۴۰ قبل مسیح میں اشوک کے ایک لڑکے کُستنا نے قائم کی تھی اور یہ کہ اس کستنا کے پوتے وِجے سمبھاوا نے ختن میں بُدھ مت کو متعارف کرایا[۱۲]۔ ختن میں پہلی خانقاہ ۲۱۱ قبل مسیح میں قائم ہوئی تھی اور اس کے بعد اس ریاست میں بدھ مت صدیوں پھلتا پھولتا رہا[۱۳]۔ وسط ایشیا کی دوسری ریاستوں مثلاً طرفان، کوچ، نیا، کاشغر نیز خانہ بدوش قبائل میں بدھ مت کی اشاعت کے سلسلے میں بھی ختن کے مرکزی کردار پر زور دیا جاتا ہے[۱۴]۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وسط ایشیا میں بدھ مت کی اشاعت کے سلسلے میں متعدد عناصر کارفرما رہے۔ جہاں تک ابتدائی تعارف کا سوال ہے وسط

ایشیا کی ریاستوں میں ہندوستانی تاجروں کی مستقل بستیوں کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا چونکہ چین سے مغربی ایشیا کی طرف جانے والی (ریشمی) شاہراہ پر دشت تکلامکان کے دونوں طرف اہم آبادیوں میں قائم تھیں۔ ان میں شمال میں ٹن ہوانگ، تولان، حامی طرفان، کوچ اور کاشغر اور جنوب میں میران، نیا اور ختن بہت اہم ہیں۔ گمان غالب ہے کہ اس علاقے میں دوسری اور تیسری صدی قبل مسیح میں بدھ مت کو متعارف کرانے میں ان گمنام ہندوستانی تاجروں کا بہت بڑا ہاتھ رہا ہوگا۔[۱۵]

بہرحال، پہلی صدی قبل مسیح اور عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں بدھ مذہبی روایت اور ہندوستانی تمدن کے قابل ذکر سرمایہ کو وسط ایشیا تک پہنچانے میں شمال مغربی ہندوستان اور افغانستان کی یونانی ریاستوں اور کشان سلطنت نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان یونانی ریاستوں میں جن کے افغانستان اور پنجاب میں قائم ہونے کی تاریخ سے متعلق ہم سردست کچھ نہیں کہنا چاہتے،[۱۶] اکثر مہایان بدھ مت کی پیرو کار تھیں اور ان میں سے خاص طور پر گندھار (قندھار) اور تکشیلا کی ریاستیں مہایان بدھ مت کی تمدنی ترقی میں اپنا اعلیٰ مقام رکھتی ہیں۔ آثار قدیمہ کی شہادت سے یہ ثابت ہے کہ اس علاقے کے بدھ پیروکاروں کا وسط ایشیا کی آبادیوں سے گہرا تعلق قائم تھا۔[۱۷] دوسری طرف ان ریاستوں کے آثار پر پہلی صدی عیسوی کے آخر میں کشان سلطنت قائم ہوئی جس کے عظیم بادشاہ کنشک کی حکومت مشرق میں بنارس اور مغرب اور شمال مغرب میں افغانستان، کشمیر اور وسط ایشیا کے جنوبی علاقوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ دوسری طرف مذکورہ بالا عہد یعنی دوسری صدی قبل مسیح سے دوسری صدی عیسوی تک کا زمانہ ہی وہ عہد ہے جب کہ چین کی عظیم الشان ہان سلطنت نے وسط ایشیا کی دریافت کی اور مغرب میں بخارا اور سمرقند تک کے منگول اور ترک قبائل کو اپنے دائرہ اثر میں لے آئی۔[۱۸] اس طرح کشان عہد حکومت (پہلی اور دوسری صدی عیسوی) میں ہندوستانی حکومت اور چینی سلطنت کی سرحدیں ایک دوسرے سے بہت قریب آگئی تھیں اور اس عہد میں دونوں سلطنتوں کے

باہمی مصالحانہ یا مخاصمانہ تعلقات کے کئی واقعات ملتے ہیں[19]۔ یہی وہ عہد بھی ہے جس میں بدھ مذہب اور تمدن کا وافر سرمایہ مغربی ہندوستان، کشمیر اور پنجاب سے وسط ایشیا کو منتقل ہوا۔ وسط ایشیا کی ان بستیوں میں جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں جدید دور میں متعدد بدھ آثار دریافت ہوئے ہیں جو عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں اس علاقے میں بدھ مذہب کے عروج اور ترقی کی داستان سناتے ہیں۔

چین میں بدھ مت کے داخلہ کا آغاز بھی درحقیقت چینی ترکستان کے بدھ مذہب ماننے والے قبائل کے ذریعہ ہی ہوا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی روایت دوسری صدی قبل مسیح کے آخری ربع (۱۲۲ - ۱۱۶ ق.م) سے متعلق ہے جبکہ چین کی ہان سلطنت اپنے شمال اور شمال مغرب میں ہُن خانہ بدوشوں سے ایک طویل جنگی سلسلہ میں اُلجھی ہوئی تھی۔ اسی دوران شہنشاہ وُو۔ ٹی کی فوجیں ایک ہن سردار کو مع اس کے پچاس ہزار متبعین کے مطیع و فرمانبردار بنانے میں کامیاب ہوگئیں۔ انھیں قبائلیوں سے جو غالباً کسی حد تک بدھ مت کو قبول کر چکے تھے چینیوں کو۔ افٹ اونچا سونے کا ایک مجسمہ ملا (غالباً گوتم بدھ یا کسی اور بُدّھ کا) جس کو ہان خاندان کی طبعی رواداری کے سبب ایک مندر میں رکھوا دیا گیا اور وہاں لوگوں کو، اگر وہ چاہیں، اس کی پوجا کی اجازت دے دی گئی۔ "یہیں سے چین میں بُدھ مت کی ابتدا کہی جا سکتی ہے"[20]۔ کچھ عرصہ بعد جب ہان شہنشاہ نے ہُنوں کو زیر کرنے کے لئے مغربی ترکستان کے قبائل میں اپنے سفرا بھیجنے شروع کئے تو ان کو ہندوستان اور یہاں کے تمدن (جو کہ اس وقت بدھ مت سے متاثر تھا) کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہوئیں عیسوی سنہ کے بالکل ابتدائی برسوں میں شہنشاہ ہسیاؤ منگ ٹی نے بدھ مذہب کے بارے میں صحیح معلومات حاصل کرنے کے لئے ایک سفارت براہ راست ہندوستان بھیجی جس نے نہ صرف یہ کہ بُدھ مذہب کی کئی مقدس کتابیں اور ایک بدھ مجسمے کی نقل حاصل کی بلکہ دو بُدھ بھکشوؤں کو اپنے ساتھ چین جانے پر راضی کر لیا[21]۔ شہنشاہ ہیساؤ منگ ٹی نے بُدھ مذہب قبول کر لیا اور مقدس

تبرکات کے اعزاز میں دارالسلطنت لویانگ کے پاس ایک شاندار بدھ مندر بنوایا جو "سفید گھوڑوں کے مندر" کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ یہ تبرکات چین میں سفید گھوڑوں پر لے جائے گئے تھے۔ دونوں ہندوستانی بھکشو بقیہ زندگی اسی مندر میں مقیم رہ کر بدھ مذہب کی کتابوں کے سنسکرت سے چینی زبان میں ترجمہ کے کام میں لگے رہے[۲۲]۔ اس کے بعد سے ہندوستانی بھکشوؤں اور وسط ایشیا کے بدھ عالموں کے چین جانے کا سلسلہ وقتاً فوقتاً قائم رہا یہاں تک کہ بدھ مذہب کا علمی سرمایہ وافر مقدار میں چینی زبان میں تراجم کے ذریعہ منتقل کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں چینی سیاحوں فاہیان، ہیونگ سانگ اور آئی سنگ کی خدمات ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک عرصہ تک چین میں بدھ مذہب صرف درباری حلقوں اور اعلیٰ طبقہ تک محدود رہا جہاں ...... اس کو کنفیوشسی اور تاؤ مذہب کے علماء کی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن تیسری صدی عیسوی کی ابتدا میں ہان خاندان کے زوال اور چین میں منگول حکمرانوں کے قیام کے بعد ان کی زیر سرپرستی بدھ مذہب نے حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ترقی کرنی شروع کی اور پانچویں صدی عیسوی تک چین کی غالب اکثریت بدھ مذہب کی پیروبن چکی تھی[۲۳]۔ بہرحال یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ چینیوں کا بدھ مذہب کو اس بڑے پیمانے پر قبول کر لینا خالص، بے میل اور اپنے قدیم مذاہب کے ساتھ بغیر کسی سمجھوتے کے تھا۔ درحقیقت یہ عمل چینیوں کی فطری رواداری کے باعث کچھ اس طرح ہوا کہ بدھ مت کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ چینیوں نے اپنے روایتی مذاہب کنفیوشسیت اور تاؤ مذہب کو بھی بالکل نہیں چھوڑا۔ ایک انگریز سی۔ پی۔ فٹس جیرالڈ کے بقول جو کہ چین کی تاریخ و تہذیب پر ایک بہت اچھی کتاب کے مصنف ہیں کمیونسٹ انقلاب سے پہلے تک چین میں یہ صورت تھی کہ "بغیر کوئی تضاد محسوس کئے ہوئے چینیوں کی غالب اکثریت کنفیوشس کا احترام کرتی ہے، امیتابھا بدھا کی پوجا کرتی ہے اور تاؤ مذہب کی رسومات ادا کرتی ہے"[۲۴]

چوتھی صدی عیسوی کے اواخر میں چین سے بُدھ مذہب کوریا میں پہونچا اور چینی تمدن کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ کوریا کے ترقی پسند حلقوں میں اپنے قدم جمانے لگا۔ کوریا چونکہ اس زمانے میں تین بادشاہتوں میں بٹا ہوا تھا، تہذیبی ترقی اور تبدیلیوں کی طرف مائل تھا۔ اس سلسلے میں چینی تمدن کی برتری نے کوریا کے برسر اقتدار طبقہ کو متاثر کر رکھا تھا اور بڑے پیمانے پر چینی علوم و فنون، ادارے اور سیاسی و تہذیبی سانچے چین سے مستعار لئے جا رہے تھے۔ کوریا میں بُدھ مت کی اشاعت بھی اسی تمدنی اثر پذیری کا ایک پہلو تھی۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ کوریا میں بُدھ مت ایک عوامی مذہب بن گیا اور اس طرح چین اور کوریا میں ایک مضبوط تہذیبی رابطے کا سبب بنا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ چونکہ سوائے چینی تمدن سے متاثر ہونے اور چین میں ہونے والی بدھ مت کی ترقیوں کو جوں کا توں قبول کر لینے کے خود کوریا کا بُدھ مت کی نشو و نما میں، یا کوئی نمایاں حصہ نہیں ہے، اس لئے بدھ مت کی تاریخ میں کوریا کی اہمیت ایک بدھ ملک ہونے کے علاوہ صرف اس درمیانی واسطہ کی حیثیت سے ہے جس کے ذریعہ بدھ مت چین سے جاپان کو منتقل ہو سکا۔

جاپان البتہ اس لحاظ سے بُدھ دنیا میں خاصی اہمیت رکھتا ہے کہ اگرچہ اس نے بھی بدھ مت کو چینی ماخذ سے ہی کوریا کے توسط سے حاصل کیا، لیکن بعد کی تاریخ میں مقامی طور پر بُدھ فکر کی ترقی اور خاص طور سے بدھ مت کے تمدنی اور تہذیبی ذخیرے سے فائدہ اٹھانے میں اس نے ایک منفرد مقام حاصل کیا۔ اس صورت حال اور جاپان میں بدھ مت کی نشو و نما کے زیر اثر تہذیب و تمدن اور فنون لطیفہ میں نئے معرکے سر کرنے میں جاپانیوں کی قوم پرستی اور قومی غیرت کے احساس کو بھی بڑا دخل رہا۔ اس لئے گو جاپان میں بدھ مت کا تعارف کوریا سے تقریباً دو سو سال بعد ۵۵۲ سے ۵۷۵ عیسوی کے درمیان ہوا لیکن ابتدا سے ہی جاپانیوں نے چینی ماخذ پر مکمل طور سے منحصر ہونے کو اپنے لئے عار سمجھا اور جو کچھ بھی بدھ تعلیمات تراجم کے ذریعہ ان کو میسر آ گئیں ان پر خود غور و خوض اور اپنی تشریحات لکھنے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ دوسری

طرف جاپانی بدھ مت کی ایک خصوصیت، کم از کم عوامی زندگی میں، اس کا مقامی مذہب شنٹو مت کے ساتھ مفاہمانہ رویہ تھا جس کے نتیجہ میں بدھ مت عوام کے ہر طبقہ میں مقبولیت حاصل کر سکا وہاں شنٹو مذہب کے دیوتا بدھ کے مختلف اوتاروں کی صورت میں تسلیم کر لئے گئے۔[۲۶]

تبت میں بدھ مت کی شروعات کوریا اور جاپان میں بدھ مت کی ابتدا سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کوریا اور جاپان نے تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے اپنی کمتری کو محسوس کرتے ہوئے چینی رسم الخط اور دوسرے علوم وفنون کے ساتھ بدھ مت کو بھی چین سے درآمد کیا اور تبت کے باہمت اور اولوالعزم بادشاہ سرون بتسان سگام پو نے ساتویں عیسوی کے ابتدائی حصہ میں اپنے ملک تبت کی تمدنی اور علمی پستی کو محسوس کرتے ہوئے ہندوستان سے علمی اور تہذیبی روابط قائم کئے اور دیوناگری کی بنیاد پر ایک تبتی رسم الخط رائج کرنے کے علاوہ سولہ تبتیوں کی ایک جماعت ہندوستان میں رائج علوم وفنون سیکھنے کے لئے ایک قابل شخصیت تھون می سام بھوتا کی قیادت میں روانہ کی۔ اس شخص نے نہ صرف تبتی زبان اور گرامر پر آٹھ کتابیں تصنیف کیں بلکہ کئی اہم بدھ کتابوں کا سنسکرت سے تبتی میں ترجمہ کیا۔ سرون بتسان نہ صرف اپنے ملک کی تہذیبی اور تمدنی ترقی کا خواہاں تھا بلکہ سیاسی اعتبار سے بھی ایک طاقتور حکمراں تھا۔ اُس نے اپنے سیاسی دبدبے کی بنا پر چین اور نیپال کے شاہی خاندانوں سے ازدواجی رشتہ قائم کیا۔ اس کی دو بیگمات جن میں سے ایک چینی اور ایک نیپال کی شہزادی تھی اپنے اپنے ملک سے مختلف بدھاؤں کی مورتیاں اور دوسرے بدھ تبرکات لیکر آئی تھیں۔ ان بیگمات کے اثرات نے بھی سرون بتسان کو تبت میں بدھ مت کی اشاعت کی طرف آمادہ کیا۔ بہرحال باوجود اس بادشاہ کی سرپرستی اور وقتاً فوقتاً اس کے بعض جانشینوں کی حمایت کے تبت میں بدھ مت کو ایک مدت تک وہاں کے مقامی قبائلی مذہب بون سے سخت مقابلہ کرنا پڑا اور بالآخر ایک ہندوستانی عالم کے مشورے سے آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام پر تبت کے بدھ بادشاہ نے ہندوستان سے تانترک

بدھ مت کے مشہور عالم پدم سمبھاوا کو بلوایا تاکہ وہ بون مذہب کے پیشواؤں سے روحانی طاقت کے عجیب وغریب مظاہروں، جھاڑ پھونک اور ڈرامائی کیفیات کے میدان میں برابر کا مقابلہ کرسکے۔ تبت کی بدھ تاریخ میں پدم سمبھاوا کو جو عزت حاصل ہے اور آج تک اس کا جو احترام تبت میں کیا جاتا ہے وہ اس کی بون پیشواؤں سے مقابلے میں کامیابی پر دلالت کرتا ہے۔

پدم سمبھاوا کی کوششوں سے جہاں تبت میں بدھ مت کو قدم جمانے میں مدد ملی وہاں یہ حقیقت بھی مستحکم ہوگئی کہ آیندہ کے لئے تبت میں بدھ مت کی روایت تانترک تصورات اور رسومات کے دائرۂ اثر میں رہے گی۔ چنانچہ اپنی نشوونما کے مختلف مراحل سے گذرنے کے بعد جو تبتی بدھ مت سولھویں صدی کے اواخر میں لامائیت کی شکل میں مستحکم ہوا وہ تانترک بدھ مت کی ہی ایک شکل ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی میں چنگیز خاں کے اخلاف کی وسیع ہوتی ہوئی سلطنت ان کو تبتی بدھ مت کے پرجوش مبلغین کے دائرۂ اثر میں لے آئی اور چین کا پہلا منگول حکمراں قبلائی خاں تبتی بدھ مت کا حلقہ بگوش ہوگیا۔ اس کے بعد سے تبتی بدھ مت کے رہنماؤں نے منگولیا اور سائبیریا کے علاقوں میں اپنی اشاعتی سرگرمیاں جاری رکھیں اور اس طرح یہ نسبتاً عجیب صورت حال سامنے آئی کہ لامائیت کی شکل میں ترقی شدہ تانترک بدھ مت نے تبت کے علاوہ بیچ میں چین اور چینی ترکستان کو چھوڑتے ہوئے منگولیا اور سائبیریا میں جاکر قبول عام کی سند حاصل کی۔

جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں بدھ مت کی اشاعت

ایشیا کے جنوبی اور جنوب مشرقی علاقے سے ہندوستان کا گہرا تہذیبی اور ثقافتی تعلق رہا ہے۔ بلکہ ان میں سے اکثر ممالک میں ہندوستان کے لوگوں نے وقتاً فوقتاً اپنی نوآبادیاں بھی قائم کیں۔ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ شمال اور شمال مشرق میں ہندوستانیوں کا نکلنا اونچے اونچے پہاڑوں اور دشوار گذار راستوں کی وجہ سے مشکل تھا، لیکن جنوب مشرق میں سمندر کے راستے سے اس علاقے کے ممالک

تک آسانی سے پہنچا جا سکتا تھا، چنانچہ ہندوستان سے باہر بدھ مت کی اشاعت اور استحکام جس ملک میں تاریخی اعتبار سے سب سے پہلے ثابت ہے وہ جنوب میں ہندوستان سے تقریباً ملا ہوا ملک سری لنکا ہے۔ سری لنکا میں مستحکم بدھ روایت اپنے قدیم ترین ماخذوں سے یہ ثابت کرتی ہے کہ ہندوستان کے عظیم بادشاہ اشوک نے بدھ مت کی تبلیغ کے لئے جو جماعتیں مختلف ملکوں میں روانہ کی تھیں ان میں سے ایک خود اشوک کے لڑکے یا بھائی تھیرا مہیندر کی زیر سرکردگی لنکا کو روانہ کی گئی تھی جہاں اس زمانے میں دیوانام پیاتیسا (۲۴۷ ـــ ۲۰۷ ق.م) نامی بادشاہ کی حکومت تھی۔ اس بادشاہ اور اس کے درباریوں نے اشوک کی بھیجی ہوئی اس بدھ تبلیغی جماعت کا مثالی خیر مقدم کیا اور بشمول بادشاہ شاہی گھرانے اور طبقۂ امراء کے بیشتر لوگوں نے بدھ مت کو قبول کر لیا۔ کچھ ہی برسوں بعد اشوک کی لڑکی سنگھ مترا جو ایک بدھ راہبہ بن چکی تھی اشوک کی طرف سے اس پیپل کے پیڑ (بودھی درخت) کی جس کے نیچے گوتم بدھ کو نروان حاصل ہوا تھا، ایک قلم بطور تحفہ لے کر لنکا میں وارد ہوئی۔ اس تحفہ کو بہت شہرت حاصل ہوئی اور اس کا حسب حیثیت احترام کیا گیا اس قلم سے لگا ہوا پیپل کا درخت آج بھی انورادھا پور (لنکا کا قدیم پایۂ تخت) میں موجود ہے اور شاید تاریخی اعتبار سے دنیا کا سب سے قدیم (دو ہزار سال سے زیادہ پرانا) درخت ہے۔ اسی نوعیت کا ایک اور تحفہ تقریباً ۵۰۰ سال بعد ہندوستان سے لنکا لے جایا گیا اور اس کو بودھی درخت سے بھی زیادہ پذیرائی ہوئی۔ یہ گوتم بدھ کا ایک دانت تھا جس کو لنکا میں ایک عظیم تبرک سمجھ کر قبول کیا گیا اور ایک شاندار مندر بنوا کر اس میں رکھوایا گیا۔ آج یہ تبرک لنکا کے قومی خزانے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اشوک کے زمانے میں لنکا میں بدھ مت کے پہنچنے سے لے کر آج تک سری لنکا بدھ مت کی غالب اکثریت رکھنے والا ملک رہا ہے جس نے بدھ مت کی نمایاں روایت کو زندہ رکھنے، ترقی دینے اور جنوب مشرقی ایشیا کے دوسرے ممالک میں اس کی ترویج واشاعت میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ بدھ مت کی بنیادی تعلیمات

جو پالی زبان میں شہزادہ کھیرا جہیندر کے ساتھ سری لنکا پہنچی تھیں پہلی صدی عیسوی کے آخری دور میں ہندوستان ہی سے مستعار ایک رسم الخط میں پہلی بار کتابی صورت میں لکھ لی گئیں اور یہی پالی تری پٹیکا ہے۔ جو ہنایان فرقہ کی مقدس کتابیں ہیں۔ ہندوستان میں اس تری پٹیکا کا اصل متن تاریخ کے کسی دور میں ایسا غائب ہوا کہ اب اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

ہند چین، جزائرِ ملایا اور انڈونیشیا میں بدھ مت کی اشاعت

ہند چین، جزیرہ ہائے

ملایا و انڈونیشیا ایشیا کے جنوب مشرق کا وہ علاقہ ہے جو نہایت قدیم زمانے سے ہندوستانی تمدن و تہذیب سے متاثر رہا ہے۔ ماہرین لسانیات کے خیال میں یہاں کے قدیم باشندوں اور ہندوستان کی بعض آدی باسی قوموں مثلاً مدھیہ پردیش کے منڈا اور شمال مشرق کے کھاسی قبائل میں لسانی و نسلی وحدت کے شواہد موجود ہیں۔ اس طرح ہندوستان سے کسی زمانۂ قبل از تاریخ میں ان علاقوں میں نقل آبادی کے امکانات پائے جاتے ہیں اگرچہ کافی ثبوت نہ ہونے کی بنا پر اس بارے میں کوئی یقینی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ بہرحال آثار قدیمہ اور سماجیاتی مطالعات کی بنیاد پر یہ بات قطعی طور سے کہی جا سکتی ہے کہ علاوہ تجارتی تعلقات کے جو تقریباً ہر دور میں رہے سنہ عیسوی کی ابتدا سے کچھ پہلے اور کچھ بعد کی صدیوں میں ہندوستانیوں نے اس علاقہ میں اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں جن میں سے بعض بہت طاقتور اور دیرپا حکومتیں ثابت ہوئیں۔ جنوب مشرقی ایشیا میں ہندوستانیوں کی ان نوآبادیات نے ہندوستانی تہذیب، مذاہب اور تمدن کی ایسی قلمیں ان ممالک میں لگائیں کہ اس کے اثرات آج بھی اس علاقے کے تمدن میں نمایاں ہیں۔ ہندوستان میں بدھ مت کے فروغ کے بعد مقامی تاجروں اور نوآبادیاتی قسمت آزماؤں کے ساتھ بدھ مت بھی اس علاقہ میں متعارف ہوا اور اگرچہ چوتھی صدی عیسوی کے بعد خود ہندوستان میں بدھ مت روبہ زوال ہو گیا لیکن جنوب مشرقی ایشیا میں اس کے بعد کئی صدیوں تک بدھ مت ترقی پذیر رہا اور آج جزائر ملایا و انڈونیشیا کو چھوڑ

جہاں دسویں صدی عیسوی سے اسلام کی اشاعت شروع ہو چکی تھی، ہند چین کے دیگر ممالک مثلاً برما، تھائی لینڈ (سیام)، لاؤس، ویت نام اور کمبوڈیا میں بدھ مت ہی اکثریت کا مذہب ہے۔ مندرجہ بالا اکثر ممالک میں اگرچہ بدھ مت کے ابتدائی تعارف کے حالات تاریکی میں ہیں لیکن آثار قدیمہ کی دریافتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں اس پورے علاقے میں بدھ مت کو بہت تیزی سے فروغ حاصل ہوا۔ اس علاقے میں بدھ مت کی تاریخ میں دوسرا سنہری دور دسویں صدی عیسوی کے بعد شروع ہوتا ہے۔ جب برما کے راجہ انی ردھا نے بدھ مت کو سرکاری مذہب بنا لیا اور اس کی نشر و اشاعت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اس کے تقریباً سو سال بعد برما نے سری لنکا سے متعدد بھکشو درآمد کر کے سنہالی مکتب فکر کو باقاعدہ طور سے قبول کر لیا۔ تھائی لینڈ اور کمبوڈیا میں بدھ مت کے سرکاری مذہب بننے کا دور نسبتاً بعد میں یعنی چودھویں صدی میں آیا جبکہ غالباً چینی سرحد پر رہنے والی تھائی قوم نے جو کہ بہت کٹر بودھ تھے اس پورے علاقے پر اپنا تسلط جما لیا۔

سری لنکا کو چھوڑ کر ہندوستان کے جنوب مشرق کے تمام ممالک میں بدھ مت ہنایان اور مہایان کے ملے جلے اثرات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ برما میں سری لنکا سے مذہبی سلسلہ کی درآمد نے ہنایان کے اثرات کو بہت نمایاں کر رکھا ہے لیکن چونکہ اس سے قبل برما کی تاریخ میں مہایان بدھ مت کے غلبہ کا بھی ایک دور رہ چکا ہے، اس لئے برما میں بھی مہایان کے اثرات بالکل ناپید نہیں ہیں۔ تھائی لینڈ، کمبوڈیا، لاؤس اور ویت نام میں البتہ ہنایان سے وفاداری کے ساتھ ساتھ مہایان کے اثرات بہت واضح ہیں بلکہ ان علاقوں میں ہندوستان کے دوسرے مذاہب مثلاً شیومت اور ہندو تہذیب کے دوسرے عناصر بھی بدھ تمدن میں شامل ہیں۔ پورے ہند چین میں جو کہ بنیادی طور سے ہنایان کا علاقہ تصور کیا جاتا ہے، مہایان کے اثرات کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ علاوہ خود ہندوستان سے مہایان کے بعض مبلغین کے اس علاقے میں پہنچتے رہنے کے، اس علاقے کے شمالی اور شمال مغربی حصے چین اور تبت سے

ملتے ہیں جو کہ ہمیشہ سے مہایان کے زیر اثر رہے ہیں اور اس طرح جنوبی چین اور مشرقی تبت سے جو مذہبی اثرات اس علاقے میں پھیلتے رہے وہ مہایان فرقہ ہی سے متعلق تھے۔

مندرجہ بالا صفحات میں نہایت مختصر طور پر بدھ مت کی نشو و نما اور اشاعت سے متعلق جو کچھ درج کیا گیا وہ بدھ مت کی ڈھائی ہزار سالہ تاریخ کی ہلکی سی جھلک کہلانے کا بھی مستحق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ درحقیقت بدھ مت اور بدھ مت کے ساتھ قدیم ہندوستانی تمدن اور فکر کے مختلف عناصر نے مغربی ایشیا کو چھوڑ کر بقیہ پورے ایشیا پر اپنی گہری چھاپ لگائی ہے۔ ان میں سے بہت سے علاقوں مثلاً وسط ایشیا، تبت، منگولیا، ہند چینی، ملیشیا اور انڈونیشیا میں تو تہذیب کی ابجد بھی بدھ اور اکثر ہندوستانی اثرات کے ساتھ ہی شروع ہوئی۔ اس کے علاوہ جن ممالک میں پہلے سے ایک تمدنی روایت موجود تھی مثلاً سری لنکا یا چین یا جن ممالک میں چینی تمدن کے ذریعہ تہذیب کی ابتدا ہوئی مثلاً کوریا یا جاپان، وہاں بدھ مذہب نے تہذیب و ثقافت پر ایسے گہرے اثرات ڈالے کہ ان ممالک میں بدھ مذہب کے متعارف ہونے کے بعد کا تمدن و تہذیب بغیر بدھ مت کے حوالے کے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ پھر ان میں سے ہر علاقے میں مقامی رجحانات اور تاریخی عوامل کے نتیجہ میں بدھ مت کی ایک الگ نوع پر ترقی و نشو و نما ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر علاقے کے ثقافت، تمدن، فنون لطیفہ، ادب اور مذہبیات میں اپنے اپنے کارنامے ہیں جو ایشیا کی عظیم تمدنی تاریخ کا ایک اہم باب اور نوع انسانی کے تہذیبی سرمایہ کا ایک گرانقدر حصہ ہے۔

(ختم)

حوالہ جات

۱۔ پی۔ وی۔ باپٹ (مرتب)، ۲۵۰۰ ایئرس آف بدھ ازم، دہلی، ۱۹۵۶ء، صفحات ۳۶-۳۵

۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۹

۳۔ اے۔ ایل۔ باشم، دی ونڈر دیٹ واز انڈیا، بمبئی، ۱۹۶۳ء، صفحات ۶۳-۲۶۲

۴۔ بزی کایا تصور کی تفصیل کے لئے دیکھئے اے سروے آف بدھ ازم بھکشو سنگھ راکشتا، بنگلور، ۱۹۵۷ء، صفحات ۲۸۱ – ۲۶۵

۵۔ کرسمس ہمفریز، بدھ ازم، لندن، ۱۹۶۲ء، صفحات ۱۶۱ – ۱۶۰

۶۔ اے سروے آف بدھ ازم، حوالہ مذکور، صفحہ ۲۹۴

۷۔ اگرچہ 'دھرم' کی اصطلاح ہندو مت کی طرح بدھ مت میں بھی مختلف معانی میں استعمال ہوتی لیکن اس کے بدھ مت میں ایک مخصوص معنی جس میں کہ وہ بدھ فلسفہ میں استعمال ہوتی ہے "اجزائے وجود" کے ہیں۔ یہ "اجزائے وجود" نہ تو خود کوئی مستقل حیثیت رکھتے ہیں اور نہ ہی کسی مستقل حقیقت کا پرتو ہیں، کیونکہ بدھ مت کے مطابق کائنات میں کسی مستقل حقیقت کا وجود ہی نہیں ہے۔ صرف اجزائے وجود کے ظاہری ہیولے ہیں جن سے مختلف صورتیں قانون علت و معلول کے تحت ترکیب پاتی رہتی ہیں۔

۸۔ اے سروے آف بدھ ازم، حوالہ مذکور، صفحات ۲۸۲ اور ۲۸۵

۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۸۵

۱۰۔ ایضاً۔ صفحات ۲۸۷ اور ۲۹۴

۱۱۔ ایضاً۔ صفحات ۲۹۴ - ۲۹۵

۱۲۔ ۲۵۰۰ ایئرز آف بدھ ازم، حوالہ مذکور، صفحہ ۶۶

۱۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۶

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۵ ، اور ایچ۔ جی۔ رالن سن، انڈیا، لندن، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۱۴۲

۱۶۔ شمال مغربی ہندوستان اور پنجاب کی یونانی ریاستوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے ارلی ہسٹری آف نارتھ انڈیا، سدھاکر چٹوپادھیایا، کلکتہ، ۱۹۵۸ء، ابواب نمبر ۲، ۳ اور ۴ اور انڈیا، حوالہ مذکور، باب ۶

۱۷۔ انڈیا، حوالہ مذکور، صفحہ ۱۴۲

۱۸۔ سی۔ پی۔ فٹس جیرالڈ، چائنا، لندن، ۱۹۶۱ء، باب ۸

۱۹- انڈیا، حوالہ مذکور، صفحات ۹۴ - ۹۲ اور آرلی ہسٹری آف نارتھ انڈیا، حوالہ مذکور، صفحہ ۷۸ -

۲۰- شیہ لاؤ چیہ (بدھ مت اور تاؤمت)، مصنفہ دی شاؤ (چھٹی صدی عیسوی)، رول ۱۱۴ بحوالہ جے۔ پی ٹون، دی ایسنس آف چائینیز سولیزیشن، نیویارک، ۱۹۶۷، صفحہ ۷ -

۲۱- ایضاً -

۲۲- ایضاً۔ صفحہ ۱۷ - انڈیا، حوالہ مذکور، صفحہ ۱۴۲ اور جاپانا، حوالہ مذکور، صفحہ ۲۷ -

۲۳- جاپانا، حوالہ مذکور، صفحہ ۲۸۰

۲۴- ایضاً۔ صفحہ ۲۸۰

۲۵- چنانچہ جاپان میں بدھ مت کے بالکل ابتدائی دور میں ہی ہم کو شہزادہ شوتوکو تیشی (۵۹۳ عیسوی) کے چینی تعلیقات پر نا قدانہ حواشی کے علاوہ ایک اہم مہایانی متن سدھرم پنڈارک سوتر کی شرح بھی ملتی ہے جس کا ایک نسخہ جو خود اسی کے ہاتھ کا لکھا ہوا بتایا جاتا ہے اب تک محفوظ ہے۔ دیکھئے جی۔ بی۔ سینسم، جاپان، لندن، ۱۹۶۲، صفحہ ۱۱۹

۲۶- ایضاً صفحات ۱۳۶ - ۱۳۴

۲۷- آر۔ سی۔ مجومدار، ہندو کالونیز ان دی فارایسٹ، کلکتہ، ۱۹۶۳، صفحات ۷ - ۶

محمد عبداللہ

اشاریہ ماہنامہ "المعارف" لاہور

جنوری ۱۹۶۸ء تا مئی ۱۹۷۸ء

(۱)

قیام پاکستان کے بعد اہلِ فکر کے سامنے پہلا اور غالباً بنیادی سوال یہ تھا کہ برطانوی دور کے نظامِ تعلیم نے یہ جو ہمارے نوجوانوں کو اسلامی تہذیب کے عظیم ورثہ سے محروم کر رکھا ہے اس کی تلافی کیوں کر کی جائے۔ اسی طرح فلسفہ، سائنس اور ٹکنالوجی کے ارتقا و فروغ نے نئی نسل کے دلوں میں جو شک و شبہات کے زہریلے بیج بوئے ہیں ان کا مداوا کیسے کیا جائے۔ اس کے علاوہ خود مسلمانوں کے درمیان مذہبی مسائل میں جو شدید اختلافات ہیں اُن کا حل کیسے ڈھونڈا جائے۔

اس کے پیشِ نظر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے اس وقت کے گورنر جنرل غلام محمد کے مشورہ سے ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی بنیاد رکھی۔ ڈاکٹر صاحب ہی ادارہ کے ڈائرکٹر مقرر ہوئے۔ ادارہ کی تشکیل کے بعد خلیفہ مرحوم نے اپنے رفقا کار سے تبادلہ خیال اور مشورہ کے بعد جہاں اور کئی باتیں طے کیں وہاں یہ بات بھی تھی کہ "ثقافت" کے نام سے ایک ماہوار علمی مجلہ جاری کیا جائے جو ادارہ کے افکار و نظریات کا ترجمان ہو۔ چنانچہ یہ رسالہ ۱۹۵۵ء کے آغاز میں شائع ہوا اور دسمبر ۶۷ء تک اسی نام سے شائع ہوتا رہا۔ جنوری ۶۸ء میں رسالہ کے صدر جناب شیخ محمد اکرام مرحوم کی ایما پر اس کا نام "المعارف" رکھا گیا۔ اس شمارے کے آغاز میں رسالہ کے مدیر مسئول

جناب شاہد حسین رزاقی لکھتے ہیں:

"ادارہ ثقافت اسلامیہ کا ترجمان ماہنامہ "ثقافت" جنوری ۵۵ء میں جاری کیا گیا تھا۔ اب نئے سال کے آغاز میں اس کا نام "المعارف" رکھا گیا تاکہ رسالہ کے علمی مقاصد کی پوری ترجمانی ہو سکے۔ یہ فیصلہ کافی غور و خوض اور کسی قدر تامل کے ساتھ کیا گیا ...."

یہ اشاریہ جنوری ۶۸ء سے مئی ۷۸ء تک مکمل ہے البتہ چند ایک شمارے دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے رہ گئے ہیں۔ حاشیہ میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس مضمون کی نشاندہی جو ایک سے زیادہ قسطوں میں چھپا ہے اس کی آخری قسط میں کی گئی ہے تاکہ قارئین کو مضمون تلاش کرنے میں کوئی دقت نہ ہو۔

یہ رسالہ جنوری ۶۸ء سے دسمبر ۷۷ء تک جناب شاہد حسین رزاقی صاحب کی ادارت میں نکلتا رہا۔ جنوری ۷۸ء سے مئی ۷۸ء تک رسالہ پر جناب محمد عبداللہ قریشی کا نام مدیر کی حیثیت سے درج ہے

محمد عبداللہ

جنوری۔ فروری ۶۸ء۔ جلد ۱۔ شمارہ ۱۔۲*

۱۔ پاکستان کے بیس سال

سیاسی سرگذشت، قومی مسائل اور اسلامی ممالک سے تعلقات	شاہد حسین رزاقی	۳ - ۲۴
۲۔ اردو ادب	وقار عظیم	۲۵ - ۴۲
۳۔ بنگلہ ادب	سعید احمد	۴۳ - ۴۸
۴۔ پشتو ادب	عبدالصمد خاں	۴۹ - ۶۶
۵۔ فنونِ لطیفہ	احمد ندیم قاسمی	۶۷ - ۸۰
۶۔ ثقافت	میاں بشیر احمد	۸۱ - ۸۴
۷۔ پاکستان میں اسلام	محمد سرور	۸۵ - ۹۴

* خاص نمبر

<u>جون ۶۸ء ، جلد ۱ : شمارہ ۶</u>

<u>جولائی ۶۸ء : جلد ۱ : شمارہ ۷</u>

* مضمون کے سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمار ۱۲، ۱۵

اگست ۱۹۶۸ء، جلد ۱، شمارہ ۸

ستمبر/ اکتوبر ۶۸ء، جلد ۱: شمارہ ۹-۱۰

* سلسلہ کے لیے دیکھئے نمبر شمار ۲۸

* سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمار ۳۲، ۴۳، ۵۳

۷۰۔ اسلام کی نشاۃ ثانیہ مبصر
ڈاکٹر اسرار احمد ادارہ ۷۰

(باقی آیندہ)

Dr. Zakir Husain Library
Jamia Nagar
J. M. I. New Delhi

مولانا ابوالکلام آزاد کی نئی کتاب

"البیرونی اور جغرافیۂ عالم"

ابوریحان محمد بن احمد البیرونی دنیائے اسلام کے سائنس دانوں میں ممتازترین سائنس داں تھا۔ وہ فن جغرافیہ کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ میں پہلا شخص تھا جس نے جغرافیہ کو ٹھوس سائنٹفک بنیادوں پر قائم کیا۔ اس کی جغرافیہ دانی کے کمالات کی تفصیل کے لئے مولانا آزاد کی اس کتاب کا مطالعہ کیجیے، جسے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کے مبسوط اور جامع مقدمے کے ساتھ شائع کیا ہے۔ قیمت: پندرہ روپے

ملنے کا پتہ:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

Dr. Zakir Husain Library
Jamia Nagar
J. M. I. New Delhi

ہمارے مضمون نگار

۲۔ پروفیسر ایچ اے آر گب
مشہور مستشرق ۔ متوفی ۱۹۷۱ء

۳۔ ڈاکٹر محمد ذاکر
ریڈر شعبۂ اردو ۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ ۔ نئی دہلی

۴۔ ڈاکٹر عماد الحسن آزاد فاروقی
ریڈر شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ ۔ نئی دہلی

۵۔ جناب محمد عبد اللہ
لائبریرین ، اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی ۔ سری نگر

ماہنامہ جامعہ - مولانا اسلم جیراجپوری نمبر

مولانا حافظ محمد اسلم جیراجپوری مرحوم جامعہ ملیہ اسلامیہ کے مخلص اساتذہ اور اردو کے بلند پایہ مصنفوں میں سے تھے۔ ماہنامہ جامعہ کے اس خصوصی شمارے میں مرحوم کی شخصیت پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کی علمی خدمات کا بے لاگ اور معروضی جائزہ لیا گیا ہے۔ بڑے سائز پر ۱۸۴ صفحات، قیمت صرف چھ روپے علاوہ محصول ڈاک۔

پتہ: ماہنامہ جامعہ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید کی ایجنسیاں

۱۔ عبداللہ رفوگر
لال چوک، فرسٹ برج
سری نگر، ۱۹۰۰۰۱

۲۔ دارالکتاب
۳۰۹، ابراہیم رحمت اللہ روڈ
بمبئی، ۴۰۰۰۰۳

۳۔ محب بک ڈپو
پوسٹ بکس نمبر ۱۳۰۱۶
بمبئی ۴۰۰۰۰۳

۴۔ سنٹرل نیوز ایجنسی
۹۰/۲۳، کناٹ سرکس
پوسٹ بکس ۳۷۴، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

۵۔ نصرت بک ایجنسی
انجم بلڈنگ
کوئن روڈ
ہبلی ۵۸۰۰۲۰

۶۔ کوثر ایجنسی
نزد انجمن ہائی اسکول
بالاکوٹ ۵۸۷۱۰۱، کرناٹک

Vol. XV No 3 R. N. 17614/69 July 1983

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025.

کیا
آپ کی روزانہ کی خوراک سے
آپ کے بدن کو پوری قوّت اور
پورا فائدہ ملتا ہے؟

اپنی روزمرّہ خوراک سے صحیح تغذیہ حاصل کرنا
اس بات پر منحصر ہے کہ آپ کا نظامِ ہضم کتنا
ٹھیک اور طاقتور ہے۔

سنکارا ہی ایک ایسا ٹانک ہے جس میں
طاقت دینے والے ضروری وٹامنوں اور معدنی
اجزاء کے ساتھ چھوٹی الائچی، لونگ، دھنیا،
دارچینی، تیزپات، تلسی، [illegible] جیسی چودہ جڑی
بوٹیاں شامل ہیں۔ اس مرکب سے آپ کے
نظامِ ہضم کو طاقت ملتی ہے اور آپ کا بدن
اس کی مدد سے آپ کی روزمرّہ خوراک سے
صحیح تغذیہ اور بھرپور قوت حاصل کرتا ہے۔



سنکارا
ہر موسم اور ہر عمر میں
سب کے لیے بے مثال ٹانک

ہمدرد

HD-5369 AU

جلد ۱۵ شمارہ ۴ اکتوبر ۱۹۸۳ء

11.4.63

اِسلام اور عصرِ جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

[library stamp]

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے ۔

جلد ۱۵ شمارہ (۴) اکتوبر ۱۹۸۳ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے	پندرہ روپے	فی پرچہ	چار روپے
پاکستان کے لئے	بیس روپے	فی پرچہ	پانچ روپے
دوسرے ملکوں کے لئے	پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم		

(غیر ملکوں کا محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)

نوٹ: پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں۔ اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے ۔

طابع و ناشر : ڈاکٹر صغریٰ مہدی

مطبوعہ : جمال پریس دہلی

فہرست مضامین

بانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلسِ ادارت

پروفیسر سید مقبول احمد — مولانا سعید احمد اکبرآبادی

پروفیسر مشیر الحق — مالک رام

ضیاء الحسن فاروقی (مدیر)

مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی	(کینیڈا)
پروفیسر اناماریہ شمل	ہارورڈ یونیورسٹی	(امریکہ)
پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی	(اٹلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ویلینووا یونیورسٹی	(امریکہ)

سیکولرزم اور مذہب

اس مضمون میں ہم سیکولرزم اور مذہب کے موضوع پر کوئی علمی و نظری بحث نہیں کریں گے ۔ ہم آج یہ دیکھیں گے کہ اس طرز حیات کے سلسلے میں مذہبی معاشروں کا کیا ردعمل رہا ہے ۔ کوئی ایک سو برس سے تقریباً سبھی مذاہب کو، لیکن خاص طور پر ان مذاہب کو جن کا سرچشمہ ایک آسمانی کتاب ہے، سیکولرزم کا سخت سامنا ہے ۔ مختلف سمتوں سے اس نے انھیں متاثر کرنے کی کوشش کی ہے اور آج بھی اس کی یہ کوشش جاری ہے۔ سائنس کی ترقی کی وجہ سے اُس نظریۂ کائنات کو بھی فروغ حاصل ہوا ہے جو اپنی ظاہری صورت میں تورات، انجیل اور قرآن جیسی مقدس کتابوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ نظریہ فرد کو ایک طرح کی ایسی اخلاقی آزادی دیتا ہے جو مقدس کتابوں کے دینی احکامات کی پابندی سے میل نہیں کھاتا اور جس میں عہد جدید کے فرد کے لئے بڑی کشش ہے ۔ اشتراکیت کے اثر سے بھی مذہب کے بارے میں بعض بدگمانیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس کی طرف سے مذہب پر سب سے بڑا الزام یہ رہا ہے کہ اس سے طبقاتی تفریق مستحکم ہوتی ہے اور طبقاتی کشمکش سے پیدا ہونے والے مصائب و مشکلات میں یہ انسان کو صبر و برداشت کی تعلیم دیتا ہے ۔

ان باتوں کا جواب جو جدید یا سیکولر طرز فکر کی خصوصیات ہیں مختلف مذہبی معاشروں کی طرف سے الگ الگ انداز میں دیا گیا ہے ۔ بعض معاشروں نے تو جدیدیت کو یکقلم رد کر دیا ہے، لیکن زیادہ تر ایسے ہیں جنھوں نے بظاہر وسیع النظری

کا اظہار کیا ہے اور اپنے آپ کو وقت کے مطابق ڈھالنے پر آمادگی ظاہر کی ہے۔
عیسائی دنیا میں تو اکثر یہ بات کہی جاتی رہی ہے کہ لبرل دانشوروں کی آئیڈیولوجی سے وفاداری
کا ثبوت تو مذہبی جماعتوں کو بھی دینا چاہیئے اور انگلستان کی کلیسا (چرچ آف انگلینڈ)
میں کئی دہوں سے یہ رجحان غالب ہے۔ لیکن یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ عیسائیت کو
سیاست سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیئے اور یہ کہ عیسائیت سماجی خدمت کا
مذہب نہیں ہے، درحقیقت لبرل دانشوروں کی آئیڈیولوجی ایک طرح کی سیاست
ہی ہے جسے چرچ آف انگلینڈ نے اپنا رکھی ہے۔ "روح عصر" سے متعلق یہ مبہم اور
کبھی کبھی متضاد رویہ ہمیں کلیساؤں کی عالمی تنظیم (ورلڈ کونسل آف چرچز) اور رومن
کیتھولک کلیسا کے موجودہ موقف میں بھی ملتا ہے۔ مذہب، بہرحال، دنیا میں
سیاسی و معاشی کش مکش سے رونما ہونے والے واقعات سے جن کا بالآخر کسی نہ کسی
شکل میں مذہبی زندگی پر بھی اثر پڑتا ہے، اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ نہیں رکھ
سکتا۔ عیسائی مذہب میں خدا اور سیزر (یعنی دنیوی اعتبار سے حکمراں یا حکمراں
جماعت اور اس کے ذیلی ادارے) دو الگ الگ خانے بنا دیئے گئے ہیں،
سولہویں صدی کے بعد، عیسائی دنیا آتش و خون کے ایک خوفناک سیلاب سے
گذر کر مجموعی طور پر اس بات پر عملاً متفق ہو گئی لیکن فنڈامنٹلزم کے رجحانات وہاں بھی
کبھی کبھی ابھرتے رہے اور JEVOHA'S WITNESS کے طرز کی مذہبی جماعتیں
قائم ہوتی رہیں۔ مغرب میں آج بھی ایسے بشپ اور پادری خاصی تعداد میں موجود ہیں جو "ایمان
والوں" کے دل میں خدا کو زندہ رکھنے کی سعی میں لگے ہوئے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ
صرف پادری ہی یہ کام کر سکتے ہیں۔ ایک لبریشن دینیات کا تصور، عیسائی مغرب میں خواہ وہ
اپنے آپ کو کتنا ہی لبرل کہے، مقبول ہو رہا ہے، تیسری دنیا کے عیسائی، بنیادی طور پر جن
کا رشتہ و پیوند عیسائی مغرب سے ہے، استعمار نو، تاجر اقوام کی مشترک کمپنیوں کے روز افزوں
سیاسی و معاشی غلبے اور گوریلا جنگوں سے متعلق آزادانہ گفتگو کرتے اور اخباروں اور ٹیلی ویژن
کے صحافیوں کو بیانات دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ سیاست و معیشت مذہب سے

پورے طور پر اپنے آپ کو الگ نہیں رکھ سکی ہے۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ سیکولرزم کا موثر اور پُر زور چیلنج ہنوز باقی ہے اور عیسائیت موقع موقع سے مختلف طریقے اختیار کر کے اپنا دفاع کر رہی ہے۔ اس صورت حال نے ایک عرصے سے عیسائی معاشروں میں ذہنی داخلاتی سطح پر غضب کا انتشار پیدا کر رکھا ہے۔

اسلامی دنیا میں سیکولر تصورات ایک طاقتور اور خوش حال یورپ کے پھیلتے ہوئے سیاسی و معاشی اثرات کے ساتھ داخل ہوئے۔ رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ایک جماعت ایسی پیدا ہوئی جو اس خیال میں تھی کہ جدید طرز حیات کو اپنا کر (سیکولر تصورات اس طرز حیات کا ایک موثر جزو تھے) اسلامی دنیا جس پر یورپ کی بڑی طاقتیں غالب آگئی ہیں، اپنا دفاع کر سکے گی، اور انھیں کی طرح طاقتور اور خوش حال ہو جائے گی۔ ایک روایتی سماج میں جہاں لوگوں کو یہ بتایا گیا ہو کہ رعایا کا یہ مذہبی فرض ہے کہ حکمراں کی اطاعت کی جائے، خواہ حکمراں ظالم، فاسق فاجر یا پاگل ہی کیوں نہ ہو، سیکولر تصورات کی مقبولیت سے (خواہ یہ مقبولیت کتنے ہی محدود حلقے ہی میں کیوں نہ ہو) سخت کشاکش کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے کہ سیکولرزم چونکہ ایک نامذہبی تصور ہے اور فرد کو ضمیر و فیصلے کی آزادی دیتا ہے (یہاں اس سے بحث نہیں کہ ضمیر و فیصلے کی یہ آزادی بذات خود کیا ہے)، اس لیے اُسے روایتی سماج کا یہ اصول قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ ایک روایتی مُسلم سماج میں جہاں حکمراں مُسلمان تھا، غیر مسلم بھی رہتے تھے اور انھیں مسلمانوں کے ساتھ سیاسی سطح پر مساویانہ حیثیت نہیں حاصل ہو سکتی تھی، سیکولرزم زندگی کے ہر شعبہ میں مساوات انسانی کا دعویدار تھا، اس لیے غیر مسلموں نے اس کا پُر جوش استقبال کیا اور مساوی حقوق کا مطالبہ کرنے لگے۔ اُن کے اس موقف کو یورپ کی استعماری طاقتوں نے اپنے سیاسی مفاد کے لیے استعمال کیا۔ بین الاقوامی سطح پر بھی مُسلم ریاستوں کو دشواری پیش آئی، روایتی معاشرہ دنیا کو دارالاسلام اور دارالحرب میں منقسم دیکھتا تھا، لیکن اب جدید بین الاقوامی قانون کی رو سے دنیا کی ساری آزاد مملکتیں مساوی حیثیت کی حامل تھیں۔

اسلامی دنیا میں سیکولرزم کے حامی ترقی اور خوش حالی کا جو خواب دیکھتے تھے وہ

خرسندہ تعبیر نہ ہو سکا کیونکہ سیکولرزم کی علمبردار مغربی طاقتیں خود اپنے ذہنی و اخلاقی تضادات کا شکار تھیں، ان مغربی طاقتوں کے تحت الشعور میں جس کی تشکیل میں عیسائیت کا نمایاں حصہ تھا، خود یہ بات جاگزیں تھی کہ ایک تو عیسائی دنیا ہے اور ایک وہ دنیا جہاں "کفار" بستے ہیں اور خدا کی بادشاہی "کافروں" کی دنیا میں بھی قائم کرنی ہے۔ تہذیبی سطح پر اس تصور نے "سفید فام اقوام کی ذمہ داری" کے نظریے کو جنم دیا۔ اب کیا تھا حیلہ بازیوں، مکاریوں، سیاسی داؤں پیچ اور بوقت ضرورت فوج کشیوں کی راہ ہموار تھی اور استعمار کی بنیاد پڑنے لگی۔ سیکولرزم کے حامی مسلم معاشروں میں یورپ کی استعماری طاقتوں کے ہراول دستے قرار پائے اور اُن پر اسلام سے غداری کا الزام لگایا گیا۔ یہ اُس وقت بھی تھا جب مغربی تہذیب اپنے نقطۂ عروج پر تھی اور آج بھی، بلکہ آج تو اسلامی تحریکات کا جنھیں غلطی سے "فنڈامنٹلزم" کا بڑھتا ہوا رجحان کہا جاتا ہے، ایک سیلاب ہے جو بظاہر کسی کے روکے رکنے والا نہیں دکھائی پڑتا۔

لیکن اسلامی "فنڈامنٹلزم" یعنی اسلامیت کی تحریکیں بھی خود اپنے ہی تضادات میں مبتلا ہیں، سیکولر بن جانے کا ایک نادیدہ عمل ہے جو ہر جگہ جاری ہے، یہ تحریکیں اس عمل کی نکیر و تردید تو کرتی ہیں لیکن ان کے مبلغین مغربی سائنس کے محتاج ہیں اور ان تمام چیزوں کے بھی جنھیں اس سائنس کے اطلاقی مظہر یعنی ٹیکنولوجی نے جنم دیا ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ترکی میں یہ بحث بڑے زوروں میں چلی تھی کہ ترکوں کو مغرب سے کیا لینا ہے اور کیا نہیں لینا ہے۔ ان میں ایک گروہ تھا جو یہ کہتا تھا کہ اگر ہم گلاب کے پھول لیں گے "تو کانٹوں سے دامن نہیں بچا سکتے"، یعنی اگر ہمیں مغرب کی تکنیکی مہارت اور وہاں کی بنی ہوئی چیزیں لینی ہیں تو ایسے بہت سے تصورات بھی اپنانے ہوں گے جن کے سبب مغربیوں میں یہ تکنیکی مہارت پیدا ہوئی ہے، ایک اور گروہ یہ سمجھتا تھا کہ ہم پھول چن لیں گے اور کانٹے چھوڑ دیں گے۔ آج کی اسلامی تحریکوں والے بھی کچھ اسی طرح کی بات کرتے ہیں، یعنی موٹر کار، ٹیلیفون، ٹی، وی، الیکٹرونکس کے "کھلونے"، کمپیوٹر، اور واشنگ مشین وغیرہ ضرورت کی چیزیں ہیں، ان کو باہر سے لینے کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں

کہ خالص اسلامی ریاست نہ قائم کی جا سکے اور قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی طرح کی زندگی گزارنا ممکن نہ ہو۔ لیکن ترکوں کا تجربہ ہمارے سامنے ہے اور خود اُن ملکوں کا حال بھی ہمیں معلوم ہے جو آج "فنڈامنٹلزم" کے علمبردار ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے کی طرح آج بھی مغربی سائنس، مغربی ٹیکنولوجی اور اس کی مدد سے بنائی جانے والی چیزوں کے توسط سے سیکولرائزیشن کا عمل بھی ان ملکوں میں در آیا ہے اور اس طرح در آیا ہے کہ "سرحدوں" کی حفاظت کرنے والوں کو اس کی خبر نہیں۔

یہ بات صحیح ہے کہ سیکولرزم کے حامیوں کی جماعت نہ تو اسلام کی حفاظت کر سکی اور نہ اسے سیاسی طور پر مضبوط اور طاقتور ہی بنا سکی۔ سوال یہ ہے کہ آج تحفظ اور طاقت کی ضمانت کون لے سکتا ہے جب مسلم ملکوں میں وہ اسلحے تیار نہیں ہوتے جن پر تحفظ اور طاقت دونوں کا دارومدار ہے۔ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جس کا مداوا اسلامی تحریکوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

یہودیت پر بھی سیکولرزم اور سیکولرائزیشن کا گہرا اثر پڑا ہے اور یہودیوں کے معاشرے بھی ایک تناؤ کی حالت میں رہے ہیں اور یہ صورت حال آج بھی موجود ہے۔ یہودیوں کا اپنے بارے میں تو ایک روایتی نظریہ تھا، یہ نظریہ آج بھی موجود ہے۔ سیکولرائزیشن نے ان کے سامنے دو اور نظریے پیش کئے جو ان کے روایتی نظریے سے مختلف تھے، لیکن یہ دونوں نظریے بھی جدید دنیا میں اُن کے لئے سکون و اطمینان کی ضمانت نہ بن سکے۔

یہودیوں کا روایتی نظریہ صاف اور سادہ ہے۔ بنی اسرائیل اور خدا کے مابین ایک میثاق تھا جو خدا نے ان سے لیا تھا۔ وہ اجتماعی طور پر اس میثاق کے شرائط پر عمل کرنے کے ذمہ دار ہیں لیکن انفرادی طور پر بھی ہر یہودی کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ یہ دیکھتا رہے کہ میثاق پر عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔ میثاق کو توڑنا خدا کی نافرمانی ہے، ایک ایسا گناہ جس کی سزا عہد و داللہ کا پاس نہ کرنے والے کو بھی ملتی ہے اور پوری جماعت کو بھی۔ بنی اسرائیل نے کئی بار اس میثاق کی خلاف ورزی کی اور ہر بار نتیجہ کے طور پر انھیں جلاوطنی اور منتشر ہو کر در در کی خاک چھاننے کی سزا بھگتنی پڑی، لیکن اللہ تعالیٰ اگر انصاف کرنے والا ہے تو وہ رحیم و

کریم بھی ہے، اس لئے وقت آئے گا کہ وہ بنی اسرائیل کی خطائیں معاف کر دے گا غریب الوطنی اور دَر دَر پھرنے کی لعنت ختم ہوگی اور یہودیوں کا نجات دہندہ (MESSIAH) یروشلم میں تخت نشین ہوگا۔

یہودیوں کے اپنے متعلق روایتی نظریے میں ایک بات اور تھی، اور وہ یہ تھی کہ بادشاہت کے مقابلہ میں نبوت افضل تھی، اس لئے دنیوی اقتدار کے بجائے کمزوری اور ناطاقتی یہود کی تاریخ کا ایک اہم حصہ رہی ہے اور اس کے روایتی نظریے میں ناطاقتی کوئی ایسی فکرمندی اور پریشانی کی بات نہیں ہے لیکن اس کے برخلاف جو جدید نظریہ ان میں مقبول ہوا اُس نے روایتی نظریے کو بہت کمزور کر دیا۔ جدید نظریے کے مطابق یہودی خدا کی منتخب کی ہوئی کوئی برگزیدہ قوم نہ تھی اور نہ ہی تاریخ میں خالق کائنات کے نمائندہ کی حیثیت سے انھیں کوئی امتیاز حاصل تھا، بلکہ اب عالم انسانی میں وہ انسانوں کی مختلف جماعتوں میں سے محض ایک جماعت تھی جو دوسروں کی طرح تاریخ کے مختلف ادوار سے گذری تھی۔ اب وہ سب کے برابر اور عالمی انسانی برادری کا ایک حصہ تھے، یعنی وہ اپنے گھر میں تو یہودی تھے لیکن باہر عام انسانوں کی طرح انسان۔

جس چیز کو یورپ کی روشن خیالی کہا جاتا ہے وہ جب یورپ کی مختلف یہودی بستیوں میں پھیلی تو یہ جدید نظریہ بھی اُن میں بہت زیادہ مقبول ہوا۔ لیکن جب یورپ کی ایک ایسی قوم نے ناتسیت (نازی ازم) کی بھرپور تائید کی جو جدید تہذیب کے قائدین میں سمجھی جاتی تھی، اور پھر اس کے نتیجہ میں جو تباہ کاریاں دیکھنے میں آئیں، تو روشن خیالی، ترقی اور تہذیب سب کا بھرم کھل گیا، اور یہودیوں نے روایتی نظریے کے بالمقابل اپنے بارے میں جو جدید نظریہ اپنایا تھا وہ بھی محض ایک خواب پریشاں ثابت ہوا۔ جس روایتی نظریے کو رجعت پسندانہ ظلمت پسندی کہا جانے لگا تھا، اسی میں اب یہودیوں کو ایک بار پھر اپنے درد کا درماں نظر آیا اور اسی سے پھر توقعات وابستہ کی جانے لگیں، کیونکہ روشن خیال یہودیت جس صورت حال کی وضاحت نہیں کر سکتی تھی، روایتی یہودیت کے روحانی وسائل اُس سے بخوبی نبرد آزما ہو سکتے تھے۔ لیکن اس صورت حال نے یہودیوں کو عجیب مخمصے میں

ڈال دیا۔ اب وہ کہیں کے نہ رہے، بیک وقت جدید نظریہ اور روایتی نظریہ دونوں سے وفاداری کا اظہار ہونے لگا۔ گویا یہودیوں کی بھاری اکثریت اس عہد جدید میں منافقت میں مبتلا ہوگئی۔

جس طرح یورپ کی روشن خیالی کے دور میں یہودیوں میں جدید نظریہ مقبول ہوا تھا، اسی طرح نظریۂ قومیت سے جو جدید مغرب کا سب سے زیادہ موثر اور طاقتور نظریہ ہے، متاثر ہو کر یہودیوں کی ایک جماعت نے تحریک صیہونیت کی بنیاد رکھی۔ صیہونیت کے علمبردار یہ کہتے تھے کہ یہودیوں کی بقا اور ان کے مذہبی و تہذیبی تشخص کا تحفظ اسی صورت میں ممکن ہے جب ان کا من حیث القوم ایک قومی وطن ہو۔ اسرائیل کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہے۔

لیکن تحریک صیہونیت کے بانیوں کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہیں ہوگی کہ ارض فلسطین میں اسرائیل کا قیام خود یہودیوں کے لئے وبال جان ثابت ہوگا۔ مغرب کے جس نظریۂ قومیت سے انھوں نے فیضان حاصل کیا تھا اس کی رو سے مذہب، وطنیت کی بنیاد نہیں ہے۔ اس کی بنیاد سیکولرزم ہے۔ اگر بے وطنی یہودیوں کے لئے ایک مصیبت تھی، تو اسرائیل کے قیام سے دنیا کے تمام یہودیوں کی وہ مصیبت دور نہیں ہوئی، پھر جن حالات میں اس کا قیام عمل میں آیا اور آج اس کے وجود کو جو خطرات لاحق ہیں ان سے ان کی مشکلات میں اضافہ ہی ہوا ہے۔ اس چھوٹے سے ملک میں دنیا کے تمام یہودی نہیں سما سکتے جو پورے عالم اسلام سے یہ ایک مستقل جنگ کی حالت میں ہے۔ ایسی صورت میں "غریب الوطنی" صیہونیت کے اپنے مسلک کے برخلاف، یہودیوں کی ایک بڑی آبادی کا مقدر ہے۔ پہلے بھی وہ دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر تھے اور آج بھی اپنے "وطن" یعنی اسرائیل کی بھلائی اور بقا کے لئے انھیں منتشر رہنا ہے۔ یہودیوں کی حالیہ تاریخ میں سب سے زیادہ اُلٹی بات یہ ہوئی ہے کہ ان کی ایک جماعت یہ کہنے لگی ہے کہ عام یہودیوں اور اسرائیلیوں میں بنیادی فرق ہے۔ جو یہودی فلسطین میں آکر بسے وہ اس لئے وہاں بسے کہ وہ یہودی تھے اور یہودی ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اسرائیل

کے قیام میں بنیادی رول ادا کیا۔ اب انھیں کیسے اسرائیل سے الگ کیا جا سکتا ہے، دوسری طرف یہ بھی سچ ہے کہ "اسرائیلیوں" کو ہزاروں برس پر پھیلی ہوئی یہودیوں کی اُس تاریخ سے بھی جدا نہیں کیا جا سکتا جس میں انھوں نے "غریب الوطنی" کے باوجود اپنے مخصوص جماعتی ادارے قائم کئے اور ان اداروں کے سہارے اپنا مذہبی و تہذیبی تشخص برقرار رکھا۔ اس طرح تحریک صیہونیت جو دوسرے جدید نظریے کا مظہر ہے، یہودی سماج میں ایک نئے تناؤ اور انتشار کا سبب بن گئی ہے اور نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اسلام اور عیسائیت کی طرح یہودیت پر بھی جدید تہذیب کے سیکولر آدرشوں کا اثر پڑا ہے اور ان مذاہب سے وابستہ روایتی سماجوں کو بھی شکست و ریخت کا سامنا ہے۔ شعر و فن سے ہٹ کر اگر تجزیاتی عقل سے جدید تہذیب کا مطالعہ کیا جائے تو ایک اہم بات جو صاف ہو کر سامنے آجائے گی، یہ ہے کہ اس کے نظریۂ کائنات میں سب سے اہم چیز وہ "انسان" ہے جو محض جسم رکھتا ہے، اور چونکہ اس میں "عقلِ محض" یا "قلب" کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لئے جو کچھ ہے تجزیاتی عقل ہی ہے۔ روایتی سماجوں کو قوت و توانائی اور اطمینان و آسودگی مذاہب سے ملتی ہے جن کا نظریۂ کائنات اُن نورانی تنزلات سے وابستہ ہوتا ہے جو مختلف مدارج سے گذر کر انسان کی روح سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک الگ موضوع ہے کہ شعر و فن بھی جب اس تجزیاتی عقل کی زد میں آتے ہیں تو بے روح بن جاتے ہیں۔

اعلان: اسلام اور عصر جدید کے خریداروں اور پڑھنے والوں کو اندازہ ہو گا کہ کاغذ، کتابت طباعت اور دیگر اشیاء کافی گراں ہو گئی ہیں، اس لئے معذرت کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے کہ جنوری ۱۹۸۴ء سے اندرون ملک اسلام اور عصر جدید کا سالانہ چندہ بیس ۲۰ روپے ہو گا اور ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے ہو گی۔ پاکستان اور بنگلہ دیش کے لئے سالانہ چندہ تیس ۳۰ روپے ہو گا اور ایک شمارے کی قیمت آٹھ روپے ہو گی۔ ان کے علاوہ دوسرے بیرونی ملکوں کے لئے سالانہ چندہ چھ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم ہو گا۔ (علاوہ ڈاک خرچ)

ضیاء الحسن فاروقی

قرآن کا تصورِ توحید
ذات اور صفات

ایک اعلیٰ و برتر وجود مطلق سے متعلق دنیا کے تمام مذاہب میں بشریت کا ایک عنصر موجود رہا ہے لیکن ہم اپنی بات اپنے اس واضح اور غیر مبہم عقیدے سے شروع کرتے ہیں کہ ایک ایسی برتر ہستی کا وجود برحق ہے جو ساری کائنات پر محیط ہے اور جسے ہم اللّٰہ کے نام سے پکارتے ہیں۔ یہاں یہ کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہ تھا، وہ اس کی فطرت کا ایک وجدانی احساس تھا اور اس احساس میں نہ تو عقل کی موشگافیاں کوئی خلل ڈال سکتی ہیں اور نہ ہی خارجی اثرات و محرکات ہی کوئی تبدیلی پیدا کرسکتے ہیں، از آدم تا ایں دم فطرتِ انسانی کی یہ خصوصیت جوں کی توں باقی ہے۔

عقل و فکر کی درماندگیوں کا حال یہ رہا ہے کہ جب کبھی اس نے اس وجودِ مطلق کو سمجھنے اور سمجھانے اور اسے اپنی گرفت میں لینے کی کوشش کی، اسے ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اسے تھک کر ایک ایسے مقام پر رکنا پڑا جہاں وہ اپنی توجہ محض اس وجود کی صفات پر مرکوز کرسکتا تھا، خاص طور پر ان صفات پر جو آسانی سے اس کی سمجھ میں آسکتی تھیں۔ مولانا آزاد کے الفاظ میں ہم اس حقیقت کو اس طرح بیان کرسکتے ہیں:

"... جب کبھی ذہن انسانی نے خدا کی صورت بنانی چاہی تو ہمیشہ ویسی ہی بنائی جیسی صورت خود اس نے اور اس کے احوال وظروف نے پیدا کر لی تھی۔ جوں جوں اس کا معیار فکر بدلتا گیا، وہ اپنے معبود کی شکل وشباہت بھی بدلتا گیا۔ اسے اپنے آئینہ تفکر میں ایک صورت نظر آتی تھی، وہ سمجھتا تھا یہ اس کے معبود کی صورت ہے، حالانکہ وہ اس کے معبود کی صورت نہ تھی، خود اسی کے ذہن وصفات کا عکس تھا..."

(ترجمان القرآن، جلد اول، ساہتیہ اکاڈمی ایڈیشن ۱۹۷۶ء، صفحات ۳۱-۳۲)

عرفی نے اس حقیقت کو بڑی خوبی سے اپنے ان دو اشعار میں بیان کر دیا ہے:

حرم جویاں درے را می پرستند   فقیہاں دفترے را می پرستند
برافگن پردہ تا معلوم گردد   کہ یاراں دیگرے را می پرستند

[حرم جانے والوں نے ایک در کی پرستش کی، فقیہوں نے اپنی عقلی و فقہی موشگافیوں کے دفتر ہی کو اپنی پرستش کا مرکز سمجھا، اے وہ کہ ایک یگانہ اور بالاتر ہستی ہے، یعنی اے معبود حقیقی، نقاب الٹ دے تاکہ دنیا کو معلوم ہو جائے کہ یاروں نے جس ہستی کو اپنا معبود سمجھا تھا، وہ کوئی اور ہستی تھی، تو نہ تھا۔]

اب سوچئے کہ اگر وحی الٰہی کا سلسلہ نہ ہوتا تو انسان کہاں کہاں بھٹکتا رہتا اور اس حقیقت کبریٰ کی تلاش میں کیسی کیسی ٹھوکریں کھاتا۔

ساتویں صدی عیسوی کے شروع کے دہوں میں جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت صفات الٰہی سے متعلق مختلف تصورات تھے۔ جہاں تک کائنات سے ماوراء ایک ذات الٰہی کا تعلق ہے، نزول قرآن سے قبل، سب سے اعلیٰ تصور جو ذہن انسانی پیش کر سکا تھا، یہ تھا کہ سیکڑوں کی پرستش کے بجائے ایک ان دیکھی ذات مطلق کی عبادت کی جائے۔ لیکن جہاں تک صفات الٰہی کا تعلق ہے، کوئی تصور ایسا نہ تھا جو تشبیہ وتجسیم کی قباحتوں سے عاری ہو۔ یہودی بلاشبہ توحید تھے لیکن عہد نامہ عتیق

کی کتابوں، مثلاً پیدائش، خروج اور یرمیاہ کو پڑھئے تو اس راہ میں یہودیوں کی درماندگیوں کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ لیکن قرآن نے خدا کی ذات مطلق اور اس کی صفات سے متعلق جو تصور پیش کیا وہ ہر لحاظ سے مکمل، جامع اور بلند تر ہے۔ ہم جسے تنزیہہ کہتے ہیں یعنی ایسی ماورائیت جس پر تشبیہہ کا سایہ کبھی نہ پڑا ہو، وہ تعطیل نہیں ہے۔ تنزیہہ سے مقصود یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہونچ ہے، صفات الٰہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے۔ تعطیل کے معنی یہ ہیں کہ تنزیہہ کے منع و نفی کو اس حد تک پہونچا دیا جائے کہ فکر انسانی کے تصور کے لئے کوئی بات باقی ہی نہ رہے۔ قرآن کا تصور تنزیہہ کی تکمیل ہے، تعطیل کی ابتدا نہیں ہے۔ بلاشبہ اپنشد تنزیہہ کی "نیتی نیتی" کو بہت دور تک لے گئے لیکن عملاً نتیجہ کیا نکلا یہی نہ کہ ذات مطلق (برھماں) کو ذات مشخص (ایشور) میں اتارے بغیر کام نہ چل سکا۔

بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر"۔

(ترجمان القرآن، جلد اول، ساہتیہ اکاڈمی ایڈیشن، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۰۰ ۳)

قرآن کریم کا اعجاز یہ ہے کہ اس نے اپنے تنزیہہ و تعطیل کے تصور کو ہر قسم کے غلو سے منزہ و پاک رکھا اور ایک ایسا درمیانی راستہ اختیار کیا جس سے ہمیشہ کے لئے تجسیمی تصورات کا خاتمہ ہو گیا۔ اب صورت یہ تھی کہ ذات مطلق کی ماورائیت تو اپنی جگہ باقی رہی لیکن صفات کے تصور نے انسان کی اندرونی پکار کا جواب اس انداز سے دیا کہ اُسے ایک ایسا آئیڈیل مل گیا جس تک پہنچنے کے لئے وہ برابر جد و جہد، کوشش اور ریاضت کرتی رہے، یعنی ایک ایسا اُٹکاؤ جو اسے ادھر اُدھر بھٹکنے سے بچائے اور فہم و ادراک سے بالاتر ہوتے ہوئے بھی، فہم و ادراک پر چھائی رہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ آئیڈیل تو فلسفہ بھی فراہم کر سکتا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ فلسفے کا طرز استدلال اگر ایک شک کو رفع کرتا ہے تو تشکیک کے دوسرے دروازے اس سے کھل جاتے ہیں، پھر یہ کہ فلسفہ یا فلسفیانہ طرز فکر عام انسانوں کی روح کی تسکین کا سامان فراہم نہیں کر سکتا اور یہاں معاملہ تمام انسانوں کا ہے جن کی فطرت اپنی بنیادی خصوصیات میں ایک اور یکساں ہوتی ہے، اور

آخر میں یہ کہ بغیر صفات کے ذات مطلق کا کوئی بھی تصور انسان کی فہم و ادراک سے بالاتر اور اپنی بنیاد میں ایک منفی تصور ہے اور اس سے روح انسانی کی پیاس نہیں بجھ سکتی، یہ ایک فلسفیانہ ذہنی رویے کو جنم تو دے سکتا ہے لیکن کبھی ایک فعال اور زندہ عقیدہ نہیں بن سکتا۔

پس قرآن کا تصور الٰہی اس لحاظ سے ایک صفاتی تصور ہے کہ اس سے ذات و صفات میں ایک ہم آہنگی قائم رہتی ہے۔ اس تصور سے ایک طرف تو تنزیہہ اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے اور صفات و افعال کے اثبات کے ساتھ ساتھ مشابہت کی قطعی نفی بھی ہو جاتی ہے اور دوسری طرف اسمارِ حسنیٰ کے ذکر کے ذریعے یہ اپنے ماننے والوں کو ذات الٰہی کے بے پایاں حسن، رحمت، ربوبیت، قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کا پورا احساس بھی دلاتا رہتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ خدا اپنے بندوں کی شہ رگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے اور ان کی ہر پکار سنتا اور اس کا جواب دیتا ہے: اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ۔ (البقرۃ: ۱۸۶)

قرآن کریم کی ان آیات کو بار بار پڑھیے اور غور و فکر کیجیے:

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۝ (الشوریٰ: ۱۱)

(کوئی چیز اس کے مثل نہیں اور وہی ہر بات کا سننے والا، دیکھنے والا ہے۔)

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ز وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ج وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝ (الانعام: ۱۰۳)

(اس کو تو کسی کی نگاہ محیط نہیں ہو سکتی اور وہ سب نگاہوں کو محیط ہو جاتا ہے۔ اور وہی بڑا ہی باریک بیں، باخبر ہے۔)

فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ (النحل: ۷۴)

(سو تم اللہ کے لیے مثالیں مت گھڑو۔ (اور) اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور تم نہیں جانتے۔)

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ۔ (البقرہ:۱۸۶)

{اور جب آپ سے میرے بندے میرے متعلق دریافت کریں تو میں قریب ہی ہوں ۔}

انسانی ذہن کی پیچیدگیاں ایک مانی ہوئی حقیقت ہے اور احوال و ظروف سے ذہن انسانی متاثر بھی ہوتا ہے اور انھیں متاثر بھی کرتا ہے ، قرآن کی نظر میں یہ سب حقیقتیں تھیں۔ اسی لئے اس نے پوری احتیاط سے کام لیا کہ اس کا تصور توحید ہر طرف سے اور ہر طرح محفوظ رہے ۔ مذاہب کی تاریخ میں بارہا ایسا ہو چکا تھا کہ مختلف مذہبوں کے بانیوں کو الوہیت کے مرتبہ تک پہونچا دیا گیا۔ کہیں انھیں خدا کا اوتار کہا گیا، کہیں نیم الوہی حیثیت دی گئی، کہیں خدا کا بیٹا اور کہیں خدا کا ساتھی و شریک ٹھہرایا گیا، اور جہاں یہ ممکن نہ ہو سکا وہاں ان کے گرد تقدس کا ایسا ہیولی تیار کیا گیا اور ان کے لئے احترام و عقیدت کا ایسا اظہار کیا گیا جو خدا ہی کو زیب دیتا ہے ۔ اس لئے قرآن نے توحید فی الصفات کا ایسا نقشہ کھینچا کہ" اس طرح کی لغزشوں کے تمام دروازے بند ہو گئے ۔ اس نے صرف توحید ہی پر زور نہیں دیا بلکہ شرک کی راہیں بھی بند کر دیں اور یہی اس باب میں اس کی خصوصیت ہے "۔ [ترجمان القرآن، جلد اول ساہتیہ اکاڈمی اڈیشن ، ۱۹۶۴ء ، صفحہ ۳۱۸]

اہل مکہ اس بات پر حیران تھے اور ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ محمدؐ ایک طرف تو نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف مکہ کے کوچہ و بازار میں چلتے پھرتے ہیں، کھاتے پیتے ہیں اور ایک عام آدمی کی روزمرہ کی زندگی گذارتے ہیں ۔ انبیاءؑ کے بارے میں اُن کا تخیل یہ تھا کہ اُن میں وہ خصوصیتیں ہونی چاہئیں جو عام آدمیوں میں نہیں ہوتیں، قرآن نے واضح طور پر مقام نبوت کی حدبندی کی تاکہ اسلام میں ہمیشہ کے لئے شخصیت پرستی کا سدّ باب ہو جائے " اس بارے میں قرآن نے جس طرح صاف اور قطعی لفظوں میں جا بجا پیغمبر اسلامؐ کی بشریت اور بندگی پر زور دیا ہے ، محتاج بیان نہیں "۔ (ترجمان القرآن، جلد اول، ساہتیہ اکاڈمی اڈیشن ۱۹۶۴ء، صفحہ ۲۲۰

اسلام کے کلمۂ تشہد اَشْہَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَشْہَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ میں پیغمبر اسلامؐ کی بندگی اور درجۂ رسالت دونوں کو عقیدہ کی بنیاد اور اساس قرار دیا گیا ہے اور یہ بات قرآن کے تصورِ توحید کے پیش نظر نہایت اہم اور ضروری تھی، پیغمبر اسلامؐ سے ہم اپنی محبت و عقیدت میں اتنی دور جا سکتے ہیں کہ معاملہ آپؐ کی ذات سے عشق کی منزل تک پہونچ جاتے اور اس سلسلے میں ہم اپنے جذبات ایسے اشعار میں ظاہر کرنے لگیں :

عجب کیا یہ مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ بر فتراکِ صاحب دولتے بستم سرِ خود را
وہ دانائے سُبُل، ختم الرسل، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول، وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ

لیکن اس کے باوجود کسی صورت میں بھی یہ نہ ہو کہ آپؐ کی "عبدیت کی جگہ معبودیت اور آپؐ کی رسالت کی جگہ اوتار کا تخیل پیدا ہو۔ ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ اس معاملہ کا تحفظ کیا کیا جا سکتا تھا؟ کوئی شخص دائرۂ اسلام میں داخل ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ خدا کی .... توحید کی طرح پیغمبر اسلام کی بندگی کا بھی اقرار نہ کر لے "؛
(ترجمان القرآن، جلد اول، ساہتیہ اکاڈمی ایڈیشن، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۳۲۰)

ہم یہاں اللہ کے اصطلاحی لفظ سے کوئی بحث نہیں کریں گے اس سلسلے میں کئی نظریے بیان کیے گئے ہیں اور شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں ان میں سے چند کا ذکر ملتا ہے۔ بہرحال اب یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ سامی قوموں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا اور یہ قومیں اُسے ایک ایسے نام سے پکارتی تھیں جو تلفظ اور آواز کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت کچھ ملتے جلتے تھے، ایسا ہی ایک لفظ عربی میں " اِلٰہ " تھا جس نے لفظ " اللّٰہ " کی شکل اختیار کر لی، قرآن خود

شاہد ہے کہ "الٰہ" کا لفظ معبود کے معنی میں عربوں میں رائج تھا خواہ یہ معبود حق ہو یا باطل، قرآن کے الفاظ یہ ہیں :

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ج (الکہف : ۱۱۰)

[(اور) آپ (یوں بھی) کہہ دیجئے کہ میں تم ہی جیسا بشر ہوں۔ میرے پاس بس یہ وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود (برحق) ایک ہی معبود ہے -]

اس طرح اسلام سے قبل عرب میں "اللّٰہ" کا لفظ بھی ایک خدائے برحق کے لئے متداول تھا۔ عرب اسے خدائے مطلق کے لئے بولتے تھے اور یہ شاید اس لئے تھا کہ وہ اپنے آپ کو براہیمی روایات کا حامل تصور کرتے تھے، سورۃ المومنون کی مندرجہ ذیل آیتیں اس کی گواہ ہیں :

قُلْ لِّمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهَآ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ط قُلْ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ○ قُلْ مَنْ رَّبُّ السَّمٰوٰتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ ○ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ط قُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ ○ قُلْ مَنْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ط قُلْ فَاَنّٰى تُسْحَرُوْنَ ○ (المومنون: ۸۴-۸۹)

[آپ (جواب میں) کہہ دیجئے کہ (اچھا یہ بتلاؤ کہ) یہ زمین اور جو اس پر رہتے ہیں یہ کس کے ہیں اگر تم کو کچھ خبر ہے۔ وہ ضرور یہی کہیں گے کہ اللہ کے ہیں (تو) ان سے کہئے کہ پھر کیوں نہیں غور کرتے۔ (اور) آپ یہ بھی کہئے کہ (اچھا یہ تبلاؤ کہ) ان سات آسمانوں کا مالک اور عالی شان عرش کا مالک کون

ہے؟ (اس کا بھی) وہ ضرور یہی جواب دیں گے کہ یہ بھی (سب) اللہ کا ہے۔ (اس وقت) آپ کہئے کہ پھر تم (اس سے) کیوں نہیں ڈرتے۔ آپ (ان سے) یہ بھی کہئے کہ (اچھا) وہ کون ہے جس کے ہاتھ میں تمام چیزوں کا اختیار ہے اور وہ پناہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں کوئی کسی کو پناہ نہیں دے سکتا، اگر تم کو کچھ خبر ہے۔ (تب بھی جواب میں) وہ ضرور یہی کہیں گے کہ یہ سب صفتیں بھی اللہ ہی کی ہیں، (تو) آپ (اس وقت) کہئے کہ پھر تم کو کیسا خبط ہو رہا ہے۔)

اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اُس ہستی مطلق کا خاص نام اللہ ہے جو اپنی ذات میں یگانہ ہے اور جو اُن تمام صفات کا حامل ہے جو خوبصورتی کے ساتھ اس کے وجود سے متعلق کی جا سکتی ہیں، یعنی اللہ ہی اُس اعلا و برتر ہستی کا نام ہے اور یہ نام بھی اُن اسمائے حُسنیٰ میں شامل ہے جن سے اس کی ذات متصف ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ جب کوئی شخص اس ذات مطلق کی طرف توجہ کرتا ہے اور اُسے اللہ کہتا ہے جیسا کہ اسلام کے نظام عقائد کا تقاضا ہے، تو اس شخص کا ذہن فطری طور پر ان تمام صفات کی طرف جاتا ہے جو اُس ہستی مطلق سے منسوب ہیں یا جو لازمی طور پر اُس ذات سے متعلق ہونی چاہئیں۔ اللہ کا نام لغوی اعتبار سے یا استعارۃً کسی اور کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا جبکہ اس کے بعض صفاتی نام کا اطلاق مثلاً رحیم، عالم، قادر وغیرہ۔ ایک دوسرے سیاق و سباق اور متعلقات کے لحاظ سے، خدا کے علاوہ دوسروں پر بھی کیا جا سکتا ہے، گویا اللہ اس کی ذات کا نام ہے جبکہ اس کے دوسرے نام اس کی صفات کو ظاہر کرتے ہیں۔ قرآن میں انھیں صفاتی ناموں کو اسماء الحسنیٰ کہا گیا ہے۔

قرآن کہتا ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ؕ

سُبۡحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشۡرِكُوۡنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الۡخَالِقُ
الۡبَارِئُ الۡمُصَوِّرُ لَـهُ الۡاَسۡمَآءُ الۡحُسۡنٰىؕ يُسَبِّحُ
لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِۚ وَهُوَ
الۡعَزِيۡزُ الۡحَكِيۡمُ ۝ (الحشر: ۲۳-۲۴)

قُلِ ادۡعُوا اللّٰهَ اَوِ ادۡعُوا الرَّحۡمٰنَؕ
اَيًّا مَّا تَدۡعُوۡا فَلَهُ الۡاَسۡمَآءُ الۡحُسۡنٰىۚ (بنی اسرائیل: ۱۱۰)

وَلِلّٰهِ الۡاَسۡمَآءُ الۡحُسۡنٰى فَادۡعُوۡهُ بِهَا ۝
وَذَرُوا الَّذِيۡنَ يُلۡحِدُوۡنَ فِىۡۤ اَسۡمَآئِهٖؕ
(الاعراف: ۱۸۰)

قرآن کی آیات دو زمروں میں تقسیم ہیں، ایک وہ جو محکمات ہیں اور دوسرا وہ جو متشابہات ہیں۔ صفات الٰہی کا تعلق متشابہات سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل و استدلال کے ذریعہ ذہن انسانی انھیں پوری طرح اپنی پکڑ میں نہیں لے سکتا۔ جس قدر بھی وہ ان کی افہام و تفہیم کی کوشش کرے گا، اسی قدر وہ شک و شبہ میں پڑے گا اور اس کی فہم کی کوتاہیاں اس پر ظاہر ہوتی جائیں گی۔ آیات محکمات اپنے معنی و مفہوم میں واضح اور غیر مبہم ہیں اور انسانی زندگی کے عملی پہلوؤں سے تعلق رکھتی ہیں، آیات متشابہات اپنی نوعیت میں تمثیلی و مجازی ہیں یا بطور مجاز و استعارہ ہیں جن کی تاویل و تعبیر ان ہی ذہنوں کا مشغلہ ہوتا ہے جن میں ٹیڑھ ہے، جو اپنی فہم کی درماندگیوں کا اقرار نہیں کرتے اور جو ان آیات کی سریت کو واشگاف کرنے کی لاحاصل کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ ایسی کوششوں کا نتیجہ دیکھنے میں یہ آیا ہے کہ طرح طرح کے نزاع اور اختلاف کے دروازے کھل گئے ہیں۔

هُوَ الَّذِىۡۤ اَنۡزَلَ عَلَيۡكَ الۡكِتٰبَ مِنۡهُ اٰيٰتٌ
مُّحۡكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الۡكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌؕ
فَاَمَّا الَّذِيۡنَ فِىۡ قُلُوۡبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُوۡنَ مَا تَشَابَهَ

مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ج وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ م وَالرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ لا كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ج وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ه (آل عمران : ۷)

[وہ ایسا ہے جس نے نازل کیا تم پر کتاب کو جس کا ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو کہ اشتباہ مراد سے محفوظ ہیں اور یہی آیتیں اصلی مدار ہیں (اس) کتاب کا اور دوسری آیتیں ایسی ہیں جو کہ مشتبہ المراد ہیں، سو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس کے اسی حصے کے پیچھے ہو لیتے ہیں جو مشتبہ المراد ہے (دین میں) شورش ڈھونڈنے کی غرض سے اور اس کا غلط مطلب ڈھونڈنے کی غرض سے، حالانکہ ان کا (صحیح) مطلب بجز حق تعالیٰ کے کوئی اور نہیں جانتا اور جو لوگ علم (دین) میں پختہ کار (اور فہیم) ہیں وہ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس پر (اجمالاً) یقین رکھتے ہیں۔ (یہ) سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں۔ اور نصیحت وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو کہ اہل عقل ہیں۔]

قرآن کی یہ آیات صاف صاف کہہ رہی ہیں کہ متشابہات کی قسم کے معاملات میں تسلیم و تفویض ہی سے ایمان راسخ کی منزل تک رہنمائی ہو سکتی ہے۔ فلاسفہ اور متکلمین کی وہ تمام کوششیں جو ایسی قرآنی آیات کی تعبیر و تشریح میں صرف ہوئیں آخر کار رائگاں گئیں، درحقیقت یہ کوششیں قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگ نہ تھیں۔

بعض مفسروں کے اس خیال سے کہ ذات مطلق کے ماورائی تصور میں رحم اور حسن کے عناصر بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، اکثر پورا پورا اتفاق نہیں کیا گیا ہے، لیکن غور کیجئے تو جزائے عمل اور عذاب و ثواب سے متعلق قرآنی نظریہ ان مفسرین کے نزدیک تخویف و ترہیب پر مبنی نہیں ہے بلکہ درحقیقت عدل و انصاف کے تصور پر مبنی

ہے جس سے زندگی میں حسن اور معنی پیدا ہوتے ہیں۔ اگر "العزیز"، "الجبار" اور "المتکبر" جیسی الوہی صفات کو اس زاویۂ نگاہ سے دیکھئے، تو ان میں بھی توازن اور حسن نظر آئے گا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے ایسی تمام صفات الٰہیہ کو اسما الحسنیٰ قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی کوئی صفت نہیں جو حسن و خوبی کی صفت نہ ہو۔ اسی لئے سورۂ فاتحہ میں جسے تمام مفسرین نے اُمّ القرآن کہا ہے قہر و غضب کی کسی صفت کو جگہ نہیں دی گئی، صرف تین صفتیں نمایاں ہوئیں، ربوبیت، رحمت اور عدالت۔ (ترجمان القرآن، جلد اول)

اَلْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی

جیسا کہ ابھی ابھی کہا گیا ہے کہ اللہ کے صفاتی نام کو قرآن کریم میں اَلْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی کہا گیا ہے، تو یہ نام اللہ کے ہمہ گیر "اخلاق" کی پوری جامعیت کے ساتھ نمائندگی کرتے ہیں اور ان سے اُن مستقل اور قائم بالذات اعلیٰ اقدار کی ترجمانی ہوتی ہے جن کو اپنے اندر جاری و ساری کرنے کی مخلصانہ کوشش بندہ کو خوب سے خوب تر اور بلند سے بلند تر اخلاقی و روحانی مراتب تک پہونچا دیتی ہے۔ صاحب قلم مستند حضرات صوفیہ کی تحریروں میں معرفت، اہل معرفت اور عارف باللہ سے متعلق بحثیں ملتی ہیں، ان کے یہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ معرفت الٰہی کی راہ میں ایک منزل وہ آتی ہے جب عقل کے وساوس ختم ہو جاتے ہیں اور علم تمیزی درماندہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ حضرت جنیدؒ نے اپنے ایک رسالہ میں کچھ اس طرح کی بات کہی ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بندہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مکمل ادراک کر سکے، اس لئے کہ انسانی ذہن محدود ہے اور محدود، لامحدود کا پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتا۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اللہ کے بعض برگزیدہ بندے ایسے ہوتے ہیں جو صفات الٰہی میں بڑی شدت اور گہرائی سے غور و فکر کرتے ہیں اور ان کی ماہیت کی پہچان میں بہت دور تک نکل جاتے ہیں، غرض صفات الٰہیہ کا تصور ان کے یہاں جتنا شدید اور گہرا ہوگا، اسی قدر شدید اور گہرا خدا کی حمد و ثنا میں ان کا استغراق ہوگا اور

اس عالم کا ایک مقام وہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ اپنی تجلیات میں اپنے آپ کو بے نقاب کر دیتے ہیں، حضرت جنید کے الفاظ میں یہ ایک ایسی "حالت توحید" ہوتی ہے جو عارف میں بعض خصوصیات پیدا کر دیتی ہے، مثلاً عارف اس وقت تک صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ زمین کی طرح نہ ہو جائے کہ نیک و بد سبھی اس کو روندتے ہیں اور بادل کی طرح نہ ہو جائے جس کا سایہ ہر سفید و سیاہ پر پڑتا ہے، اور بارش کی مانند نہ ہو جائے کہ وہ ہر چیز کو سیراب کرتی ہے، اسے بھی جسے وہ پسند کرتی ہے اور اسے بھی جسے وہ پسند نہیں کرتی۔ (دیکھئے ضیاء الحسن فاروقی، حضرت جنید بغدادی ـــ شخصیت اور تصوف، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۲، صفحات ۱۱۲ـــ ۱۱۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ایک حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں ایک کم سو، کیونکہ وہ خود جو یگانہ یعنی طاق ہے، طاق عدد کو پسند کرتا ہے۔ جو کوئی ان ننانوے ناموں سے واقف ہے، وہ جنت میں داخل ہوگا۔ اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ نے اُن ننانوے ناموں کی فہرست دی ہے جن سے مسلمان واقف ہیں اور وہ بھی جو ان ناموں کو سیکھتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے نام یعنی صفات متعین نہیں ہو سکتے۔ قرآنِ کریم میں بعض اسماء کا ذکر نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ سے متعلق ان کے افعال بار بار بیان کئے گئے ہیں، مثلاً الواجدُ، الباقیُ، الجلیلُ، المبدیُ، المعیدُ، الباسطُ اور الضّارُ وغیرہ۔ اس طرح اگرچہ اللہ تعالیٰ کے ناموں کی تعداد کا ٹھیک ٹھیک تعین نہیں ہو سکتا، ننانوے ناموں کا ورد جو اسلام میں ذکر و اذکار کی روایت بن گئے ہیں، ہماری مذہبی زندگی کی روح اور ہماری عبادت و ریاضت کا محور و مرکز رہے ہیں۔ اس سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ اُس ذات مطلق کے سب سے بڑے نام یعنی "اللہ" کی جو دوسرے تمام ناموں پر محیط ہے، مسلمانوں کے نزدیک کیا اہمیت ہے۔

اب ہم اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے چند کا ذکر کریں گے۔

اللہ نام ہے ذات حقیقی کا جو ربوبیت کی الوہی صفات سے متصف ہے

اور اپنے موجود حقیقی ہونے میں منفرد ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی موجود ہے ان کا وجود اپنے آپ میں مستقل نہیں ہے۔ اللہ کی ذات ہی باقی رہنے والی ہے اور دوسری موجودات فانی ہیں۔ اس ہستیِ مطلق کا یہ نام یعنی اللہ ننانوے ناموں میں سے یا اس کے تمام ناموں میں سب سے زیادہ عظمت والا ہے کیونکہ یہ نام تمام الوہی صفات کو جامع ہے اور کوئی صفت اس کے احاطہ سے باہر نہیں ہے جب کہ دوسرے اسماء الٰہی کسی ایک معنیٰ مثلاً علم، قدرت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں۔ نیز یہ نام اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کسی دوسرے پر حقیقتاً یا مجازاً اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا جبکہ دوسرے اسماء (صفاتی) جیسے قادر، علیم، رحیم وغیرہ کا اطلاق ایک دوسری مناسبت اور دوسرے متعلقات کے سیاق میں غیر اللہ پر بھی ہو سکتا ہے

الرَّحْمٰنُ، الرَّحِيْمُ یہ دونوں نام رحمت سے مشتق ہیں، رحمت کا تقاضا ہے کہ کوئی مرحوم (یعنی جس پر رحمت کی جائے) بھی ہو اور ہر مرحوم محتاج ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص سے بغیر قصد و ارادہ کسی کی حاجت روائی ہو جائے تو اس کو رحیم نہیں کہیں گے۔ اگر کوئی کسی کی حاجت روائی کا ارادہ کرے لیکن اپنا ارادہ پورا نہ کر سکے گو وہ اس پہ قدرت رکھتا تھا اس کو رحیم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر اس کا ارادہ کامل ہوتا تو وہ اس کو عمل میں بھی لے آتا لیکن اگر اپنے نیک ارادے کے باوجود وہ مجبور تھا تو اس کو اس کی رحمدلی اور رقت طبع کے اعتبار سے رحیم کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ رحمت ناقص رحمت ہوگی۔ کامل رحمت وہ ہوگی جس میں بالارادہ حاجتمند کے لئے شفقت ہو اور وہ عمل میں بھی آئے۔ اور رحمت عام وہ ہے جو مستحق اور غیر مستحق دونوں کے لئے ہو۔ رحمت خداوندی کامل بھی ہے اور عام بھی۔

رحمٰن، رحیم کی بہ نسبت ذات الٰہی کے ساتھ زیادہ مخصوص ہے، قرآن کریم میں فرمایا گیا کہ چاہے اللہ کے نام سے پکارو، چاہے رحمٰن کے نام سے، دونوں اسی کے اسماء حسنیٰ ہیں اس لئے رحمٰن سے متعلق وہ رحمت ہے جو غیر اللہ کی دسترس سے باہر ہے جیسے کہ آخرت سے متعلق سعادتوں کا فیضان۔ رحمان وہ ہے جس نے بندوں کو پیدا کیا، ان کو محفوظ

اور زندہ رکھا اور ان کے ایمان اور نجات اخروی کے اسباب کی طرف ان کی رہنمائی کی تاکہ وہ آخرت میں سرخرو اور شادماں رہیں اور خدا کی دیدار کی روحانی لذت سے بہرہ اندوز ہوں۔ اسم رحمٰن کا بندے پر یہ حق ہے کہ دوسرے انسانوں پر جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں اور حقوق اللہ کو ادا نہیں کرتے، رحم کرے اور لطف و محبت کے ساتھ، نہ کہ درشتگی اور سختی سے، ان کو غفلت سے نکال کر خدا کی طرف متوجہ کرے۔ جو بندے گنہگار ہیں ان کے لئے وہ سراپا محبت و رافت ہو اور ان کو تکلیف پہونچانے کے درپے نہ ہو۔ اور اسم رحیم کا حق بندے پر یہ ہے کہ وہ حاجت مندوں کی ضرورت پوری کرے اور جہاں تک ہوسکے محتاجوں کے کام آئے اور اگر یہ اس کے بس میں نہ ہو تو ان کے دکھ درد میں ان کا شریک رہے اور ان کے لئے دعا کرتا رہے۔ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ کے ارحم الراحمین ہوتے ہوئے دنیا میں اس کے بندوں کو اتنی تکلیفیں کیوں اٹھانی پڑتی ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شر میں خیر کا پہلو ضرور موجود ہے جو کہ مقصود ہے، اس لئے جو کچھ شر اس دنیا میں ہے وہ بھی خیر کے لئے ہے، اس طرح وہ خدا کی رحمت کے منافی نہیں ہے۔

اَلْخَالِقُ، اَلْبَارِیُٔ، اَلْمُصَوِّرُ تخلیق کے کئی پہلو ہیں اور قرآن کریم میں اس کے لئے کئی لفظ استعمال ہوئے ہیں۔ خالق کا فعل 'خَلَقَ' ہے جس میں تخلیق سے پہلے اشیاء کے بارے میں صحیح صحیح اندازہ کرنے (تقدیر) کا مفہوم شامل ہے اور یہ مفہوم بھی کہ اشیاء کے وسیع تر نظام تدبیر و ترکیب میں انھیں کیسے ٹھیک ٹھیک ترتیب دینا ہے۔ 'بَرَاَ' میں جس کا اسم فاعل باری ہے پہلے سے مخلوق مادے ارتقاء کے مراحل سے گذرنے یا گذارنے کا مفہوم ہے اور عدم سے وجود میں لانے کا تصور بھی، 'صَوَّرَ' کا مفہوم جس کا اسم فاعل مُصَوِّر ہے، اشیاء کو واضح رنگ و صورت دینا ہے تاکہ وہ اپنی تخلیق کے مقصد و غرض کے ٹھیک ٹھیک مناسب اور مطابق ہوں۔ ان سب سے تخلیق کے مرحلے کی تکمیل کا ایک خاکہ سامنے آجاتا ہے۔

انسانوں کی طرف ان صفات کی نسبت اکثر صفات الٰہی کی طرح محض مجازاً ہی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسا علم اور ایسی صلاحیت بخشی ہے کہ وہ اس علم و صلاحیت کے مطابق چیزوں کی تخلیق کر سکتا ہے یعنی ان کی ایک صورت بنا کر اس میں رنگ بھر سکتا ہے۔

اَلرَّزَّاقُ اللہ تعالیٰ ہی تمام رزق اور مخلوق تک ان کی حقیقی ضرورتوں اور مناسب تقاضوں کے مطابق اس کے پہونچانے کے اسباب کے پیدا کرنے والے ہیں، رزق کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس سے مادی زندگی یعنی فزیکل لائف کی پرورش ہوتی ہے اور دوسرا رزق باطنی جس سے اخلاقی و روحانی زندگی کی نشو و نما ہوتی ہے اور جو اخروی زندگی کی کامیابی کا سہارا بنتا ہے، پہلے کی مثال بارش، روشنی، زمین کی پیداوار اور بحر و بر اور فضا میں سفر کی سہولتیں ہیں، اور دوسرے کی مثال وہ اخلاقی و روحانی فیضان ہے جو انبیاء و اولیاء اور مقتدر اور عظیم مصلحوں اور معلموں کی زندگیوں اور تعلیمات سے حاصل ہوتا ہے اور جس سے معارف و مکاشفات کے دروازے کھلتے ہیں۔ اس صفتِ الٰہی کے سلسلے میں بندے کے فرائض دو طرح کے ہیں: ایک تو یہ کہ وہ اس صفت الٰہی کی حقیقت کو پہچاننے کی کوشش کرے اور جان لے کہ سوائے خدا کے اور کوئی رزاق نہیں ہے جیسے کہ مشہور صوفی بزرگ حضرت حاتم الاصم رح سے کسی نے سوال کیا کہ آپ کا گذارہ کیسے ہوتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ خدا کے خزانے سے مجھ کو روزی ملتی ہے۔ اس شخص نے کہا کہ کیا آسمان سے آپ کے لئے روٹی اترتی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر زمین خدا کی ملکیت سے باہر ہوتی تو وہ آسمان سے روٹی بھیجتا۔ اس شخص نے کہا کہ آپ تو تاویل کلام سے کام لے رہے ہیں؛ انھوں نے کہا اس لئے کہ اس نے آسمان سے کلام ہی اتارا ہے۔ اس شخص نے کہا کہ مجھ میں آپ سے بحث کرنے کی استطاعت نہیں ہے، انھوں نے کہا اس لئے کہ باطل حق کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔ دوسرا فرض بندے کا یہ ہے کہ وہ لوگوں کو ظاہری و باطنی فیض پہونچانے میں واسطہ بنے۔ جب اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندہ کو پسند کرتے ہیں تو لوگوں کی ضرورتیں اس سے متعلق کر دیتے ہیں

اور اس طرح وہ خدا کی اس صفت رزاقیت کی فیض رسانی میں ایک وسیلہ بن جاتا ہے۔

اَلْحَلِیْمُ خدا حلیم ہے۔ یہ صفت اس کے رحم و کرم کے ایک دوسرے پہلو کو ظاہر کرتی ہے۔ دنیا میں ایسے گنہگار بہت ہیں جو کھلم کھلا احکام الٰہی کی خلاف ورزی کرتے ہیں، یا چھپ کر اس کی نافرمانی کرتے ہیں، یا ریاکاری سے کام لیتے ہیں اور اس خوش فہمی میں مبتلا رہتے ہیں کہ ان کی نیتوں کو دیکھنے والا کوئی نہیں۔ لیکن خدا پر انسان کا ظاہر و باطن سب واشگاف ہوتا ہے، اس کی شان حلیمی و کریمی یہ ہے کہ باوجود قادر مطلق ہونے کے انسان کی نافرمانیوں اور معصیتوں پر نہ تو وہ غضب سے بھر جاتا ہے اور نہ سزا دینے میں جلدی کرتا ہے۔ بندے کی سیرت و شخصیت پر اس صفت الٰہی کا عکس یہ پڑنا چاہیئے کہ اس میں بھی صبر و تحمل کی خصوصیات پیدا ہو جائیں۔

اَلْوَدُوْدُ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کی بھلائی و بہبود چاہتا ہے اور ان پر اپنے فضل و کرم کو پسند فرماتا ہے۔ یہ صفت اپنے معنوں میں رحیم کی صفت سے مناسبت رکھتی ہے۔ انسانوں میں اس صفت کی جھلک اس شخص میں دیکھی جا سکتی ہے جو دوسروں کے لئے وہی پسند کرتا ہے جو اپنے لئے چاہتا ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے، اور اس کا کمال یہ ہے کہ دوسروں سے اس کو جو تکلیفیں اور ایذائیں پہونچیں یا ان کے خلاف اس کے دل میں جو غصہ، نفرت اور کدورت ہو وہ اس کو ان کے ساتھ احسان اور سلوک کرنے سے نہ روکے، جیسا کہ حضور پاکؐ کو جب کفار سے اذیت پہونچتی تو آپ دعا مانگتے "یا اللہ میری قوم کو ہدایت دے، وہ نادان ہیں"۔ یا جیسا کہ حضورؐ نے حضرت علیؓ کو نصیحت کی کہ "اگر تم چاہتے ہو کہ مقربین (الی اللہ) سے بھی بڑھ جاؤ تو جو تم سے کٹے تم اس سے ملو اور جو تم کو محروم کرے تم اُسے دو اور جو تمہارے ساتھ زیادتی کرے، تم اس کو معاف کر دو"۔

ہم نے اللہ تعالیٰ کے چند صفاتی ناموں کا ذکر کیا ہے اور اس بات کو اشارۃً بیان کیا ہے کہ ان صفات الٰہیہ پر جو اعلیٰ اور قائم بالذات اخلاقی و روحانی اقدار کا سرچشمہ ہیں، اپنا عقیدہ جما کر اپنے ایمان و ایقان کو مستحکم کرنے اور پھر اس سعی پیہم سے کہ یہ اقدار بندہ

کی سیرت میں جاری وساری ہو جائیں، زندگی میں حسن و معنی پیدا ہوتے ہیں اور انسان کو روحانی زندگی کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرنے میں بڑا سہارا ملتا ہے، بلکہ یوں کہیے کہ درحقیقت اسی سعی پیہم کا نام روحانی زندگی ہے، اللہ تعالیٰ نے خاک کے پتلے میں اپنی روح پھونکی اور اسے اشرف المخلوقات بنایا، پھر اس کے بعد اس اشرف المخلوقات کی روح اس تمنا میں بے چین رہنے لگی کہ وہ اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے، لیکن اب اس مخلوق کی راہ میں بے شمار رکاوٹیں اور آزمائشیں تھیں، ان رکاوٹوں کو دور کرنے اور ان آزمائشوں سے کامیابی سے نبرد آزما ہونے کے لئے اس کے پاس اگر کوئی سہارا تھا تو صرف وہی اخلاقی و روحانی اقدار تھیں جو صفات الٰہیہ کا پرتو تھیں، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً، اس آیت کو اگر مذکورہ بالا زاویۂ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو ایک جہانِ معنی نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے۔ حضور پاکؐ کے قول تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ کا بھی غالباً یہی مفہوم ہے اور آپؐ کے اس قول سے بھی کہ "اللہ تعالیٰ کی فلاں فلاں صفات ہیں جس نے ان میں سے کسی ایک کو بھی (کسی حد تک) اختیار کیا وہ داخل جنت ہو گیا" اسی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں امام غزالیؒ کی تشریحات اور صوفیہ کے متداول طریقے سے بھی روشنی ملی، اس طرز فکر سے کسی شخص کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس سے تو حلول واتحاد کے عقیدہ کے در آنے کا امکان ہے۔ تو ایسا ہرگز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کسی اور کی صفات نہیں ہو سکتیں، مخلوق ہر صورت میں مخلوق رہے گی اور خالق ہر صورت میں خالق، البتہ انسان اپنی استطاعت کے مطابق توفیق الٰہی سے ان سے فیض حاصل کر سکتا ہے اور اس لحاظ سے کسی صفت کے حامل ہونے سے بندے اور خدا کے درمیان کسی قسم کے حلول یا اتحاد کا تصور نہ تو منطقی اعتبار سے ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ہی شرعی اعتبار سے درست ہوگا۔ قرآن کا تصور توحید اس سلسلے میں بالکل واضح، قطعی اور ناطق ہے۔

سید حسین نصر
ترجمہ: محمد ذاکر

اسلامی فلسفہ — نئی سمت یا بازتفہیم

آج کے آدمی کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ہمیشہ معاشرتی اور اقتصادی اداروں سے لے کر فلسفیانہ اور مذہبی روایتوں تک ہر ایک چیز کی تو اصلاح کر دینا چاہتا ہے لیکن ایسا شاذ ہی ہوتا ہے کہ وہ اپنی اصلاح پر آمادہ ہو۔ گویا اپنے گھر کے معاملات کو درست کئے بغیر وہ اپنے گرد وپیش کی دنیا کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے۔ یہ مستقل رویّہ جو آج زندگی کے تقریباً ہر شعبے میں نمایاں ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر اصلاً اس مفروضے پر مبنی ہے کہ آج کا آدمی جیسا بھی وہ ہے بنیادی طور پر نامکمل نہیں ہے، بلکہ وہ ادارے اور روایتیں جن سے انسان کو دنیوی زندگی میں ہمیشہ رہبری ملی ہے اور جن میں وہ پروان چڑھا ہے وہ ناقص ہیں کیونکہ وہ آج کے آدمی کی طبیعت کے موافق نہیں رہیں۔ لہذا زمان و مکان اور ان کے تصورات کے مطابق پیدا ہونے والی مادی دنیا ہی صداقت کا معیار بن جاتی ہے۔ اس طرح ہر وہ بات جو اُس چیز سے مطابقت نہیں کرتی جسے 'زمانہ' کہتے ہیں اُسے تقویم پارینہ کہہ کر رد کر دیا جاتا ہے۔

یہ پورا کا پورا ذہنی رویّہ جس کے مطابق آدمی اپنے علاوہ باقی تمام چیزوں کی اصلاح کر دینا چاہتا ہے اور جس کے مطابق دنیوی حالات خود صداقت کو پرکھنے کا معیار بن جاتے ہیں، دراصل یورپی نشاۃ ثانیہ کی دین ہے۔ اس میں آدمی — اسلام

کی اصطلاحات میں اس کی آفاقی فطرت یا 'انسان' کے معنی میں نہیں بلکہ اس کی "ارضی فطرت" یعنی 'بشر' کے معنی میں ـــ ہر چیز کی قدر و قیمت متعین کرنے کا پیمانہ بن جاتا ہے۔ اس ہیومینزم یا مسلک انسانیت کے مطابق جو جدید یورپی فکر کی بڑی اساس ہے یہ ارضی آدمی اور اس کی طبیعت ہی ہے جو چیزوں کی قدر و قیمت اور ان کی صحت و درستی کا فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔ یعنی کوئی ایسا ماورائی اور کبھی نہ بدلنے والا اٹل نمونہ نہیں ہے جس کے مطابق آدمی اور معاشرے کو جانچا جائے۔

یہ ہے وہ ذہنی فضا جس میں اسلامی فلسفے کو نئی سمت دینے کی بات کی جاتی ہے۔ لیکن اگر اس مسئلے پر اس انداز سے غور کیا جائے تو اس میں ایک واضح تناقض نظر آتا ہے۔ نئی سمت دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے نصب العین معلوم ہو اور پھر یہ غور کیا جائے کہ اس تک پہنچنے کے لئے کیا کوششیں کی جائیں۔ لیکن نصب العین کیا ہو یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے کوئی فکر و فلسفہ اور دنیا کے بارے میں کوئی انداز نظر ہو۔ آج سوائے ان ذاتی تحدیدات کے جن سے بحیثیت مجموعی ہمارے گرد و پیش کا وہ ماحول بنتا ہے جس میں ہم تمام چیزوں کی اصلاح کر دینا چاہتے ہیں، کوئی ایسا فلسفہ نہیں ہے جس کی بنیاد پر اسلامی فلسفے کو نئی سمت دینے کی بات کی جاتی ہے اور یہ رویہ مختصراً اس ہیومینزم اور اضافیت پرستی کی دین ہے جو جدید فکر کی خصوصیت ہے۔ ہم محض اپنی انسانی فہم و فراست سے کام لے کر ایک نصب العین بنانا چاہتے ہیں اور پھر مذہبی فکر کو اس کے مطابق ڈھالنا چاہتے ہیں۔ گویا شعوری یا غیر شعوری طور پر ہم یہ مان لیتے ہیں کہ خدا پر انسان کو فوقیت حاصل ہے۔ اس طرح غور کیا جائے تو اسلامی فلسفے کو نئی سمت دینے کے امکان کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے خود اس فلسفے کے اصولوں ہی میں کچھ کمی بیشی کر دی جائے۔ اس صورت حال میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم اسلامی فلسفے کی نئی سمت کی تعیین کریں یا اُسے دوبارہ سمجھنے کی کوشش کریں۔

لفظ 'اورینٹ' سے مکان (یا فضائے بسیط) کی علامت سے متعلق سہروردی کے سارے اشراقی فلسفے کی طرف ذہن منتقل ہوجاتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ یورپی زبانوں میں لفظ 'اورینٹ' کے دو معنی ہیں — مشرق کے بھی اور صحیح سمت کی طرف رُخ کرنے کے بھی — دراصل اس 'مشرق' سے وہ مشرق مراد نہیں ہے جسے ہم جغرافیے میں مشرق کہتے ہیں، بلکہ وہ مشرق مراد ہے جو مشرق کا نور ہے اور جو مادّی صورتوں سے ماورا روحانی دنیا کی علامت ہے۔ یہ اُس روحانی نور کا بھی مسکن ہے جو ہمیں روشنی دیتا ہے اور جس کے ذریعے ہمیں حقیقی علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا صحیح معنی میں سمت درست کرنے کا مطلب ہے اس مرکز اور مبدا کی طرف رُخ کرنا جہاں سے اصل میں اشیاء ظہور میں آتی ہیں؛ یہ وہ مشرق ہے جو اشیاء کا باطنی اور روحانی "بُعد" بھی ہے۔ اس کے معنی اپنی ذات کی تہہ تک پہنچنے اور اپنی باز یافت کے بھی ہیں۔ اسلامی فلسفے کے سلسلے میں اس پر غور کرتے ہوئے اس کا مطلب ہے اسلام کی روحانی اور باطنی ابعاد پر از سرِ نو بنظرِ غائر غور کرنا اور اس کی بنیادی تعلیمات کو اپنے میں جذب کرنا، یا بالفاظِ دیگر اسے کما حقہٗ از سرِ نو سمجھنا۔

جب ہم اسلامی فلسفے پر غور کرتے ہیں تو ہماری نظر عقل و حکمت کے ان بیش بہا خزانوں پر پڑتی ہے جن کا آج کے مسلمانوں کی اکثریت کو بہت کم علم ہے۔ ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ علم و آگہی جسے ہم دوسری جگہوں پر تلاش کرتے ہیں وہ تو پہلے ہی بغیر کسی کھوٹ اور ملاوٹ کے اپنی پاک صاف حالت میں ہمارے پاس موجود ہے اگرچہ ہم عملاً اس کے وجود سے بے خبر ہیں (اور اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے)

اسلامی فلسفہ اگرچہ بہت سی باتوں میں مالامال ہے لیکن اس کی بنیاد سب سے زیادہ مابعد الطبیعات (حکمت الٰہی) پر ہے۔ قدیم روایتی فلسفے کی تقریباً ہر کتاب میں اشیاء کے ماورائی آغاز اور انجام سے بحث کی گئی ہے۔ سب سے پہلے اسلامی فلسفیوں ہی نے وجود کو فلسفے کی بنیاد بنا کر اُس سے بحث کی ہے اور ہر موجود شے کا اُس وجود خالص سے رشتہ جوڑنے کی کوشش کی ہے جو تمام موجودات کا مبدأ ہے۔ اس کے علاوہ

مابعد الطبیعیات میں انھوں نے (وجود کی) مختلف صورتوں اور علوم کی شاخوں کے مابین قریبی تعلق قائم کرنے اور کثرت کا وحدت سے رشتہ قائم کرنے کے لیے دنیا کے بارے میں ایک عام انداز نظر کی حدود ہی میں رہتے ہوئے ایک فلسفۂ قدرت پیش کیا۔

اسلامی فلسفیوں نے ایک ایسا اخلاقی نظام پیش کیا جو نہ صرف عقلی اخلاقیات پر بلکہ قرآن مجید کی مخصوص تعلیمات پر مبنی ہے۔ اسلامی اخلاقیات میں مشیت الٰہی کا اظہار مجرد طور پر نہیں بلکہ ان ٹھوس احکام کی شکل میں ہوتا ہے جو قانون مقدس یعنی شریعت میں موجود ہیں۔ اس قانون سے آدمی کی عقل کو جذبات کی گرفت پر قابو پانے میں اور معاملات کو صحیح پس منظر میں رکھ کر ان کے خیر و شر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ مابعد الطبیعات (حکمت الٰہی) اس اعتبار سے کہ اسے حقیقت مانا گیا ہے اور یہ خود شریعت کی وہ اندرونی 'بُعد' ہے جس سے اس دنیا میں انسان کی زندگی اور اس کا کردار متعین ہوتا ہے، اس کا رشتہ اخلاقیات اور مذہب کے عملی پہلو سے کبھی منقطع نہیں ہوتا۔

اسی طرح اسلامی فلسفیوں نے ایک ایسی جمالیات کو پروان چڑھایا جو بہت ہی پاکیزہ ہے اور جس کا مابعد الطبیعات (حکمت الٰہی) سے بہت قریبی تعلق ہے۔ چونکہ عقل و تمیز روح اسلام کی اساس ہے اسی لیے اس کے ہر سچے اظہار میں حسن اور ہم آہنگی کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ اگر فلسفیوں سے مراد 'حکما' یا 'اہل بصیرت' ہیں جیسا کہ اس مقالے میں ہماری مراد ہے تو اسلامی فلسفیوں نے حسن کے تصور کی بنیاد ہم آہنگی اور اعتدال پسندی کے تصور پر رکھی ہے۔ انھوں نے حسن کا تصور عیش سے وابستہ نہیں کیا جیسا کہ آجکل کیا جاتا ہے، بلکہ اُسے حقیقی انسانی وجود کی ایک لازمی شرط قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک صداقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ وہ حسین بھی ہے اور اسی وجہ سے اسلامی فلسفے — خاص طور پر مابعد الطبیعات (حکمت الٰہی) — کے بیان میں حسن زبان اور اظہار کے انتہائی فنکارانہ اسالیب کا امتزاج ہوتا ہے۔

ہمیں کوئی اور قدم اُٹھانے سے پہلے ان باتوں کی اور اسلامی فلسفے کے اور بہت سے پہلوؤں کی از سر نو کھوج کرنی چاہیے اور انھیں از سر نو سمجھنا چاہیے۔ یقیناً ایسے

لوگ بھی ہیں جو یہ کہیں گے کہ باوجود اتنا مالا مال ہونے کے یہ فلسفہ آج کے مسائل کا حل نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب آج کے مسائل پر غور کر کے دیا جا سکتا ہے۔ اگر آج کے مسائل ایسے مسائل ہیں جو واقعی اصلیت پر مبنی ہیں کیونکہ وہ اشیاء کی نوعیت اور موجودات کی . . . . جو عام ترتیب ہے اس میں انسان کے مقام و اہمیت سے بحث کرتے ہیں تو اس صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ واقعی نئے مسائل نہیں ہیں بلکہ ایسے مستقل مسائل ہیں جن سے اسلامی فلسفے کے قدیم ماخذوں میں خاطر خواہ بحث کی جا چکی ہے۔ اور اگر وہ ایسے مسائل ہیں — جیسے اور بہت سے مسئلے جن کا آج کے آدمی کو سامنا کرنا پڑتا ہے — جو غلط سلط باتوں کی وجہ سے یا آدمی کی 'محض روٹی ہی کے سہارے زندہ رہنے کی' ضد اور ہٹ سے پیدا ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں اگر قدیم ماخذوں میں ان کا حل نہیں بھی ہے تو ایسے مسائل کا . . . تجزیہ کرنے سے پتہ چلے گا کہ حقیقت میں وہ ایسے نہیں ہیں جنھیں بنیاد بنایا جائے۔ آخری بات یہ کہ اگر کوئی اسلامی فلسفے کو نہ بھی ماننا چاہے تو پہلے اُسے اس کو سمجھنا تو چاہیئے۔ کسی چیز کو جانے بوجھے بغیر اُسے رد کرنے کا کیا تک! لہذا چاہیے ہم مستقبل میں اسلامی فلسفے کو کوئی بھی سمت دینے کی کوشش کریں ہمارے لیے اسلامی فلسفے کو از سر نو سمجھنا ناگزیر ہے۔ کوئی کہیں بھی جانا چاہے لیکن چلنا تو اُسے وہیں سے پڑتا ہے جہاں وہ کھڑا ہے۔

ان سب باتوں کے بعد ایک آخری بات اور، وہ یہ کہ اسلام کی روایتی تعلیمات ایسی زبان میں ہیں جسے آج کے لوگ، اور خاص طور سے وہ جو جدید تعلیم یافتہ ہیں آسانی سے نہیں سمجھتے۔ پرانی کتابیں عام طور پر ایسی منطقی زبان میں ہیں جس کا اب چلن نہیں ہے۔ ضرورت ہے کہ اسلامی فلسفے کے نکات کو ایسی زبان میں پیش کیا جائے جو ہمارے معاصرین کی فکر و فہم کی سطح سے زیادہ مطابقت رکھتی ہو۔ پوری کی پوری اسلامی حکمت کا عصری زبان میں از سر نو پیش کیا جانا نہایت ضروری ہے۔ اس طرح وہ لوگ جو مختلف مسائل کو اس قسم کی حکمت کی روشنی میں حل کرنا چاہیں گے انھیں نا مانوس زبان یا فکر کے

نامانوس تانے بانے کی وجہ سے رکاوٹ نہیں ہوگی۔ اسلامی فلسفے کے بنیادی نکات کی تشہیر ضروری ہے تاکہ سب کو معلوم ہو کہ مستقل نوعیت کے مسائل کا وہ کیا حل پیش کرتے ہیں اور ایسے مسائل کے حل کرنے میں بھی وہ ایک بنیاد اور انداز نظر فراہم کرتے ہیں جو مخصوص صورت حال کی وجہ سے یا کہیے آج کی ٹیڑھی میڑھی دنیا کے حالات کی وجہ سے آدمی کو گھیرے ہوئے ہیں۔

اسلامی فلسفے کی مکمل طور پر بازتفہیم اور اس کی از سر نو پیش کش انسانی وجود کی بنیادی غرض و غایت اور اس دنیا میں آدمی کے نصب العین کی وضاحت کر کے بذات خود ہماری فکر کا 'رخ' متعین کر دے گی۔ آدمی کی ہستی کو اپنی فطرت کے سنجیدہ تقاضوں سے مفر نہیں ہے۔ صرف وہی تہذیب اور فکر کی وہی شکل قائم رہ سکے گی جو انسان کے وجود خارجی اور اشیاء کے بنیادی مزاج سے مطابقت رکھتی ہے۔ اسلامی فلسفے کی بازتفہیم سے ایک بار پھر ہم پر یہ منکشف ہو جائے گا کہ وہ کونسی منزل ہے جس کی طرف بالآخر آدمی اور کائنات کو چلنا ہے اور جس کی طرف تمام اشیاء چلتی ہیں۔ اس طرح اس بازتفہیم کے مطابق ہمارے لئے یہ گنجائش بھی ہے کہ ہم زندگی کی اور بذات خود فکر کی منزل دریافت کریں۔ ہم پر صداقت کا انکشاف کر کے یہ ہمیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ ہم اپنے اور اپنے افکار و خیالات کا رخ اسی کی سمت موڑ دیں، اسی راستے پر لگا دیں جس کا منتہا صداقت سے ہمکنار ہونا ہے۔ اس طرح اسلامی فلسفے کی نئی سمت کی تعیین کا مسئلہ صرف اس کی بازتفہیم اور اس منزل کی دریافت کا مسئلہ رہ جاتا ہے جس کی طرف ہمارے افکار و خیالات اور مساعی کا رخ ہونا چاہیئے۔ آدمی صداقت کو اس کا رخ اپنی طرف موڑ کر نہیں بلکہ خود اپنا رخ اس کی طرف موڑ کر جان سکتا ہے تاکہ اسے اس کا علم بردار ہونے کا شرف حاصل ہو سکے۔

عرفان احمد

اسلام اور جدید علوم

دنیا میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے نوعِ انسانی کو نظامِ کائنات میں غور و فکر کرنے اور تجربے اور مشاہدے کے ذریعہ صحیح نتائج اخذ کرنے کی دعوت دی ہے۔ اس نے انسانوں کو فرشتوں سے افضل اس لئے قرار دیا ہے کہ وہ صاحب عقل و شعور اور فکر و بصیرت کا مالک ہے۔ تمام مظاہرِ زندگی میں عقل کی اہمیت پر اسی لئے زور دیا گیا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات اور خود اپنی زندگی کے مخفی گوشوں کے نئے نئے پہلو دریافت کرے اور قدرت کے سربستہ راز معلوم کرے۔ قرآن میں جگہ جگہ لعلکم تعقلون، لعلکم تشعرون، لعلکم تتفکرون کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ علوم خواہ ان کا تعلق مابعد الطبیعات سے ہو یا سائنس سے ان کی تحصیل اسلام کی عین منشا کے مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جہاں انسان کو خلافت کے منصب سے سرفراز کیا وہاں اسے یہ بھی بتا دیا کہ آفتابِ عالمتاب سے لے کر ایک ذرۂ بے مقدار تک تمام موجوداتِ عالم صرف اسی کی ضرورت کے لئے بنائی گئی ہیں۔ اس لئے انسان نہ صرف کائنات کی ہر محسوس اور غیر محسوس شے دریافت کرے بلکہ اسے تسخیر کر کے اپنے مصرف میں لائے۔ بالفاظ دیگر سائنس کے جملہ عناصر اور اجزاء پر دسترس حاصل کرے، چنانچہ ارشادِ ربانی ہے:

"اس نے تمہاری بھلائی کے لئے رات، دن، سورج اور چاند کو مسخر کر دیا ہے۔

اور سب تارے بھی اسی کے حکم سے مسخر ہیں۔ اس میں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں بہت سی نشانیاں ہیں۔ اور یہ جو بہت ہی رنگ برنگ کی چیزیں اس نے تمہارے لئے زمین میں پیدا کر رکھی ہیں ان میں بھی اُن لوگوں کے لئے نشانی ہے جو سبق حاصل کرنے والے ہیں"۔ (نحل - ۱۳-۱۲)

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشادات بھی حصول علم کا تقاضا کرتے ہیں:

(۱) علم کا حصول ہر مسلمان پر فرض ہے"۔
(۲) "علم حاصل کرو خواہ تمہیں چین جانا پڑے"۔
(۳) "جھد سے لحد تک علم حاصل کرو"۔
(۴) "مومن کا پیٹ علم سے مرتے دم تک نہیں بھرتا یہاں تک کہ وہ مر جاتا ہے اور جنت میں چلا جاتا ہے"۔

میرے خیال میں یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ علم کی تعریف میں ہر قسم کا علم شامل ہے، اسی لئے اسلام نے علم اور فنی ایجادات کی کبھی بھی مخالفت نہیں کی جب کہ دنیا کی دوسری قومیں جہالت، بربریت اور تعصب میں غرق تھیں اسلام نے علم کی تحصیل کو مذہب کا ایک جزو قرار دیا جس سے علم اور سائنس کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ ڈاکٹر ڈریپر نے اپنی مشہور کتاب معرکۂ مذہب و سائنس میں بالکل ٹھیک ہی کہا ہے کہ "جس طرف بھی ہم اپنا رُخ پھیرتے ہیں یہی دیکھتے ہیں کہ صلح و جنگ اور سائنس اور لٹریچر کے تمام شعبوں میں اسلامی تعلیم کی روح کارفرما ہے"[۱۴] اور بقول برنارڈ شا کے کہ "اسلام کے اندر سائنس اور فلسفہ کی ترقی کو جذب کرنے کی پوری قوت موجود ہے"۔ یہی وجہ تھی کہ اسلام نے ہر اس علم کی حوصلہ افزائی کی جو انسان کے لئے کارآمد تھا۔

مسلمانوں نے یونان سے ملنے والے اس علمی ورثے کو جو علم الادویہ، فلکیات، ریاضیات، طبیعیات، کیمیا اور فلسفہ پر مشتمل تھا نہ صرف اسے اپنی زبان میں منتقل کیا بلکہ اس میں مزید اضافہ بھی کیا۔ بلاشبہ اندلس کی فتح نے یورپ پر بڑا احسان کیا

ورنہ یورپ صدیوں پیچھے رہ جاتا۔ موجودہ دور کا ترقی یافتہ یورپ اسے بھول جائے مگر انصاف پسند مورخین جب کبھی علوم کی تاریخ لکھیں گے تو یہ ناممکن ہے کہ مسلمانوں کا تذکرہ نہ کریں۔ جان ڈیون پورٹ کا بیان ہے کہ "وہ تمام علوم مثلاً طبیعی، نجوم، فلسفہ اور ریاضی جو دسویں صدی عیسوی سے یورپ میں رائج ہوئے سب کے سب عربی مدارس سے لیئے گئے۔ اس لئے اسلامی ہسپانیہ کو یورپ کے فلسفہ کا موجد تسلیم کرنا چاہیئے"۔ اسی طرح گسٹوڈرکس اپنی کتاب اسلام کا احسان یورپ پر میں لکھتا ہے کہ "فی الحقیقت اسلام ہی کے طفیل سے علمائے سائنس بیکن، نیوٹن اور کیپلر جیسے لوگ پیدا ہوئے"۔ اور بقول باسورتھ اسمتھ کے کہ "تاریخ یورپ کے تاریک ترین ایام میں عربوں نے سات سو سال تک نوع انسانی کو مشعل علم دکھایا ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے خود اپنے ہاتھوں سے سائنس کے اس پودے کو سینچا جسے عجائب خانہ اسکندریہ کے زندہ جاوید بطلموس سوٹر نے لگایا تھا لیکن جو نصرانیت کی بنجر زمین میں خشک ہو چلا تھا اور یہ اسی آبیاری کا صدقہ تھا کہ علوم وفنون، حکمت وفلسفہ، صنعت وحرفت کا وہ لہلہاتا ہوا چمن وجود میں آیا جس کے پھول یورپ اور امریکہ میں آج نئی شگفتگی کے ساتھ مہک رہے ہیں۔ علوم جدیدہ کا دور سولہویں صدی سے شروع ہوتا ہے۔ ظہور اسلام ساتویں صدی کے شروع میں ہوا۔ یہ کوئی ہزار سال کا زمانہ ان لگاتار کوششوں سے بھرا پڑا ہے جو علوم قدیمہ کے احیاء اور علوم مروجہ کی بقا کے متعلق دنیائے اسلام کے طول وعرض میں ہوتی رہیں اور یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ سائنس نے جو ترقی گذشتہ چار سو سال میں کی ہے اس کے لئے ایک لحاظ سے وہ اسلام ہی کا شرمندۂ احسان ہے۔ گویا اسلام نے ایک ڈھانچہ قائم کیا تھا جس پر یورپ نے گوشت پوست چڑھایا۔ درحقیقت مغرب میں مسلمانوں کی پیش قدمی روک دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ صدیوں کے لئے دنیا کی ترقی پیچھے ہٹ گئی۔ اگر مسلمان جنگ تورس میں فتح یاب ہو گئے ہوتے تو تمام یورپ میں اسلام کی روشنی پھیلا دیتے اور نشاۃ الثانیہ کا ظہور جس سے تمدن کی بڑی ترقی ہوئی، کوئی چھ سو سال قبل ہی ہو گیا ہوتا۔ تاریخ میں

جنگ پائیٹرس ایک المناک واقعہ ہے جس میں عربی سائنسی علوم وفنون فرانسیسی بربریت کا شکار ہو گئے۔ اگر ہم علوم کی اس ترقی کو پیش نظر رکھیں جو اسے اسلام کی سرپرستی میں میسر ہوئی اور جس نے یونان ومصر، کالڈیا وایران، ہندوستان اور چین کی فرسودہ تہذیبوں میں نئی روح پھونک کر علوم جدیدہ کی بنیاد قائم کی تو ہم اس نتیجہ پر پہونچیں گے کہ اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو فطرت الٰہی وسنت ایزدی سے کلی طور سے مطابقت رکھتا ہے۔ بلاشبہ ساتویں صدی عیسوی سے چودھویں صدی عیسوی تک سائنس کے ہر شعبہ میں مسلمانوں کا مکمل غلبہ رہا

اس تمہید کے بعد اب ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں یعنی "اسلام اور جدید علوم"۔ جدید علوم سے ہماری مراد سائنس ہے۔ اور چونکہ سائنس کا انتہائی نصب العین طبیعیات ہی میں ہے اس لئے ہم بیشتر مثالیں طبیعیات ہی سے دیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام اور سائنس کے درمیان کوئی مغائرت نہیں ہے۔ نہ تو اب تک کوئی سائنسی حقیقت منظر عام پر آئی ہے جس سے نظریہ اسلام کا ابطال لازم ہوا اور نہ تو سچا عالم سائنس خالق کو اس کی کائنات سے نکالنا چاہتا ہے۔ وہ تو صرف ان طریقوں کو دیکھنا چاہتا ہے جن سے خالق نے فطرت میں گلکاریاں کی ہیں۔ اس ضمن میں ایک خاص بات یاد رکھنی چاہیئے کہ قرآن نے حقائق حیات وکائنات سے جہاں کہیں بھی گفتگو کی ہے وہ تفصیلی نہیں اشاراتی ہے (اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ قرآنی اشارات کے حقیقی مفہوم کو متعین کرنے میں سائنس سے غلطی ہو جائے اور آئندہ اس باب میں زیادہ واضح معلومات حاصل ہو جانے پر اس کے حقیقی مفہوم کا تعین ممکن ہو سکے۔ لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ قرآن ہر سائنسی تحقیق کا مصدق ہے۔ قرآن سائنسی تحقیقات کی تصدیق نہیں کرتا بلکہ خود سائنس قرآنی بیان کی تصدیق کرتی ہے۔ اس لئے اگر کہیں قرآن اور سائنس کے بیان میں موافقت نہ پائی جائے تو بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ غلطی قرآنی بیان میں نہیں بلکہ سائنسی تحقیق میں ہے اور آئندہ مزید تحقیقات سے قرآنی بیان کی صداقت مسلم ہو جائے گی۔ قرآن کے بیانات کو ہم دو قسموں میں

تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک وہ امور جن کے بارے میں انسان کو نزول قرآن کے وقت کسی بھی قسم کی معلومات حاصل نہیں تھیں، دوسرے وہ جن کے متعلق وہ سطحی اور ظاہری معلومات رکھتا تھا۔ ظاہر ہے کہ قرآن کوئی سائنسی کتاب نہ تھی اس لئے اگر وہ عالم فطرت کے بارے میں یکایک نئے انکشافات لوگوں کے سامنے رکھنا شروع کر دیتا تو انھیں چیزوں پر بحث چھڑ جاتی اور اس کا اصل مقصد — انسان کی فلاح و ہدایت — پس پشت پڑ جاتا۔ یہ بھی قرآن کا اعجاز ہے کہ اُس نے اُن کے بارے میں ایسے الفاظ استعمال کئے جن میں دور سابق کے لوگوں کے لئے توحش کا کوئی سامان نہ تھا اور اسی کے ساتھ بعد کے انکشافات کا بھی وہ پوری طرح احاطہ کئے ہوئے ہے۔

ذیل میں کچھ قرآنی آیات کا ترجمہ مثال کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ ان آیات میں کائنات کے نظام اور اس کی ساخت و پرداخت سے متعلق متعدد حیثیتوں سے بحث کی گئی ہے اور غلط و بے بنیاد قسم کی خیال آرائیوں کی علمی و عقلی انداز میں تردید کرتے ہوئے انسانوں کو صحیح نظریہ اور صحیح رویہ اختیار کرنے کی دعوت دی گئی ہے جس کی دیگر آسمانی صحیفوں میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ قرآن کے ان نظریات نے خیالات کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا اور لوگوں میں کائنات کے بارے میں نئے سرے سے غور و فکر کرنے کی تحریک پیدا ہوئی

(الف) "اور وہی ہے جس نے دو سمندروں کو ملا رکھا ہے، ایک لذیذ و شیریں، دوسرا تلخ و نمکین، اور دونوں کے درمیان ایک پردہ حائل ہے، ایک رکاوٹ ہے جو انھیں گڈمڈ ہونے سے روکے ہوئے ہے۔"

(سورہ فرقان - ۵۳)

(ب) "اس نے چلائے دو دریا ملتے ہوئے۔ دونوں کے درمیان ایک آڑ ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتے۔" (رحمٰن - ۲۰-۱۹)

جدید تحقیق سے معلوم ہوا کہ رقیق اشیاء میں سطحی تناؤ کا ایک خاص قانون ہے۔ چونکہ دونوں سیالوں کا تناؤ مختلف ہوتا ہے اس لئے وہ دونوں کو اپنی حد میں بار رکھتا ہے۔

۲۔ (ا) "وہ اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں کو ایسے سہاروں کے بغیر قائم کیا جو تم کو نظر آتے ہیں" (رعد - ۲)

(ب) "اس نے آسمانوں کو پیدا کیا بغیر ستونوں کے جو تم کو نظر آئیں"۔ (لقمان - ۱۰)

جدید ترین تحقیق یہ ہے کہ اجرام سماوی ایک محدود خلا میں بغیر کسی سہارے کے قائم ہیں اور کشش ثقل ان کو بالائی فضا میں سنبھالے ہوئے ہے۔

۳۔ اسی طرح سورج اور تمام ستاروں کے بارے میں ارشاد ہے۔

"سب کے سب ایک آسمان میں تیر رہے ہیں"۔ (انبیاء - ۳۳)

جدید تحقیق بھی بسیط اور لطیف خلا میں اجرام سماوی کی گردش کے لئے تیرنے کا لفظ استعمال کرتی ہے۔

۴۔ (ا) "اللہ اوڑھاتا ہے رات پر دن کہ وہ اس کے پیچھے لگا آتا ہے دوڑتا ہوا"۔ (اعراف - ۵۴)

(ب) "وہی دن پر رات اور رات پر دن کو لپیٹتا ہے"۔ (زمر - ۵)

روس کے پہلے خلائی مسافر کا بیان ہے کہ زمین کی سورج کے سامنے محوری گردش کی وجہ سے ان کے اوپر اندھیرے اور اجالے کی آمد و رفت کا ایک تیز رفتار تسلسل جاری تھا۔

۵۔ آغاز کائنات کے بارے میں ارشاد ہے

(ا) "کیا منکر نہیں دیکھتے کہ زمین و آسمان ملے ہوئے تھے پھر ہم نے ان کو پھاڑ دیا"۔ (انبیاء - ۳۰)

(ب) "پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اس وقت محض دھواں تھا"۔ (حم سجدہ ۱۱)

علم الکائنات کا جدید ترین نظریہ کہ ابتدائے آفرینش میں صرف ایک ہیولی تھا

(ج) "اور ہم نے زمین میں پہاڑ جما دیئے تاکہ وہ تمہیں لے کر ڈھلک نہ جائے، اور اس میں کشادہ راہیں بنا دیں شاید کہ لوگ اپنا راستہ معلوم کرلیں"۔ (انبیاء - ۳۱)

جدید جغرافیہ کی اصطلاح میں اس کو توازن کہا جاتا ہے۔

(د) "اس کے بعد خدا نے زمین کو پھیلایا اور اس میں سے اس کا پانی اور چارہ

نکالا " (نازعات - ۳۰)

یہ جدید ترین نظریۂ انتشار براعظم کے عین مطابق ہے۔ اس نظریہ پر بحث کرتے ہوئے امپریل کالج لندن کے مشہور عالم طبیعیات پروفیسر پی۔ ایم۔ بلیکٹ فرماتے ہیں کہ "ہندوستانی پتھر کی پیمائش یقینی طور پر بتاتی ہے کہ ستر ملین سال پہلے ہندوستان خط استوا کے جنوب میں واقع تھا۔ جنوبی افریقہ کی چٹانوں کا مشاہدہ یہ ثابت کرتا ہے کہ افریقی براعظم تین سو ملین سال پہلے قطب جنوبی سے ٹوٹ کر نکلا ہے"

۲- انجام کائنات کے بارے میں ارشاد ہے:

(ا) "وہ دن جب کہ ہم آسمان کو یوں لپیٹ کر رکھ دیں گے جیسے طومار میں اوراق لپیٹ دیئے جاتے ہیں۔ جس طرح پہلے ہم نے تخلیق کی تھی اسی طرح ہم پھر اس کا اعادہ کریں گے۔ یہ ایک وعدہ ہے ہمارے ذمے اور یہ کام ہمیں بہرحال کرنا ہے"

(انبیاء - ۱۰۴)

(ب) "قیامت آگئی اور چاند پھٹ گیا" (قمر - ۱)

(ج) "چاند بے نور ہو جائے گا" (القیمۃ - ۸)

کائنات کے آغاز و انجام کو علم طبیعیات کے ضابطۂ ناکارگی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ ضابطہ بتاتا ہے کہ حرارت مسلسل باحرارت وجود سے بے حرارت وجود میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ مگر اس چکر کو الٹا نہیں چلایا جا سکتا۔ ناکارگی دستیاب توانائی اور غیر دستیاب توانائی کے درمیان تناسب کا نام ہے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ اس کائنات کی ناکارگی برابر بڑھ رہی ہے اور ایک ایسے وقت کا آنا مقدر ہے جب تمام موجودات کی حرارت یکساں ہو جائے گی اور کوئی کارآمد توانائی باقی نہ رہے گی۔ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ کیمیائی اور طبیعی عمل کا خاتمہ ہو جائے گا اور زندگی بھی اسی کے ساتھ ختم ہو جائے گی۔ لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ کیمیائی اور طبیعی عمل جاری اور زندگی کے ہنگامے قائم ہیں، یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ کائنات اپنا ایک آغاز رکھتی ہے۔ گویا کہ ضابطۂ ناکارگی نے خدا کی صداقت کو ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ جو چیز اپنا ایک وجود رکھتی ہو وہ اپنے آپ شروع نہیں

ہوسکتی۔ یقیناً وہ ایک محرک اول، ایک خالق کی محتاج ہوگی۔

ج۔ " اے گروہ جن وانس، اگر تم زمین اور آسمان کی سرحدوں سے نکل بھاگ سکتے ہو تو بھاگ کر دیکھو۔ مگر تم (ایک زبردست) قوت اور زور آزمائی کے بغیر نکل نہ سکو گے۔" (رحمٰن۔ ۳۳)

اب ذرا اس زبردست قوت کی مندرجہ ذیل تفصیل بھی ملاحظہ فرمائیے۔
۴۸ فٹ لمبے خلائی جہاز اپولو ۱۱ کو لے جانے والا اعظم راکٹ سیٹرن نمبر ۵، ۳۶۳ فٹ لمبا، ۳۸۱۷ ٹن وزنی اور پندرہ کروڑ گھوڑوں کی مجموعی طاقت کے برابر تھا۔ اور اس زبردست قوت والے راکٹ کی ڈیوٹی محض سترہ منٹ کے لئے تھی۔ اس قلیل عرصے میں یہ راکٹ اپالو نمبر ۱۱ کو زمین کی حدود کشش سے باہر پہونچا کر ہمیشہ کے لئے اس سے الگ ہوگیا اور سترہ منٹ کے اس قلیل عرصہ میں مختلف قسم کا ہزاروں ٹن ایندھن صرف ہوگیا۔

اب علم وحکمت کی مندرجہ ذیل آیات بھی ملاحظہ فرمائیے۔ یہ وہ آیات ہیں جن کے نزول کے وقت ان امور کے متعلق انسانی معلومات سطحی تھیں۔

۱۔ (ا) " اور زمین کو ہم ہی نے بچھایا اور ہم بڑے اچھے ہموار کرنے والے ہیں اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے شاید کہ تم اس سے سبق لو۔" (ذاریات۔ ۴۸)
ہر چیز کی دو قسم علم طبیعیات کا جدید ترین تصور ہے۔ بغیر جوڑے کے کوئی چیز نہیں یہاں تک کہ الکٹرون بھی نہیں ہے

(ب) " اور دیکھو زمین میں الگ الگ خطے پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں۔" (رعد۔ ۴)
یعنی زمین کئی براعظموں میں منقسم ہے۔

۲۔ " لوگو! اگر تم کو جی اٹھنے میں شک ہو تو ہم نے تم کو مٹی سے پیدا کیا۔ پھر اس سے نطفہ بنا کر، پھر اس سے خون کا لوتھڑا بنا کر، پھر اس سے بوٹی بنا کر جس کی بناوٹ کامل بھی ہوتی ہے اور ناقص بھی تاکہ تم پر ظاہر کر دیں۔ اور ہم جس نطفے کو چاہتے

ہیں ایک میعاد مقرر تک پیٹ میں ٹھہرائے رکھتے ہیں، پھر تم کو بچہ بنا کر نکالتے ہیں۔ پھر تمہاری پرورش کرتے ہیں تاکہ تم اپنی جوانی کو پہونچو اور تم میں سے کوئی پہلے ہی بلا لیا جاتا ہے اور بعض بدترین عمر کی طرف لوٹائے جاتے ہیں تاکہ سب کچھ جاننے کے بعد پھر کچھ نہ جانیں۔" (حج - ۵)

یہ آیت وضاحت کی محتاج نہیں

۳- (ا) "اور بہت سے جانور ہیں جو اپنا رزق اٹھا کے نہیں پھرتے۔ خدا ہی ان کو رزق دیتا ہے اور تم کو بھی۔ اور وہ سننے اور جاننے والا ہے"۔ (عنکبوت، ۶۰)

(ب) "زمین میں چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں جس کا رزق اللہ کے ذمے نہ ہو اور جس کے متعلق وہ نہ جانتا ہو کہ وہ کہاں رہتا ہے اور کہاں وہ سونپا جاتا ہے سب کچھ ایک صاف دفتر میں درج ہے"۔ (ہود - ۵)

(ج) کوئی چیز رائی کے دانہ کے برابر بھی ہو اور کسی چٹان میں یا آسمانوں میں یا زمین میں کہیں چھپی ہوئی ہو اللہ اسے نکال لائے گا۔ وہ باریک بین اور باخبر ہے"۔ (لقمان)

جدید ترین مشاہدہ کہ پتھر میں بھی کیڑا ہوتا ہے۔

۴- "ہم نے ہر جاندار کو پانی سے ہی پیدا کیا ہے"۔ (انبیاء - ۳۰)

حیاتیات کی بدولت اس بات کا پتہ لگایا جا چکا ہے کہ تمام حیوانات و نباتات کی تشکیل یکساں قسم کے مادہ سے ہوئی ہے اور خوردبینی[1] مشاہدے سے پتہ چلا ہے کہ حیوانات و نباتات کے اجسام نہایت درجہ ننھے ننھے خانوں پر مشتمل ہیں۔ ان خانوں میں ایک لیسدار چپچپا اور متحرک مادہ بھرا رہتا ہے جس کو پروٹو پلازم کا نام دیا گیا ہے۔ کیمیائی تجزیہ سے پتہ چلا ہے کہ اس مادہ کا اکثر و بیشتر حصہ پانی ہی پر مشتمل ہے۔

۵- "اور تو ہی بے جان چیزوں سے جاندار کو نکالتا ہے"۔ (آل عمران - ۲۷)

جدید ترین طبی تحقیق یہ ہے کہ مادہ حیات پروٹو پلازم کے اجزائے ترکیبی بذات خود حیات نہیں رکھتے لیکن جب یہ ایک متعین طرز پر منظم ہو جاتے ہیں تو زندگی کا ظہور ہوتا ہے۔

۶- "تمہارے پروردگار نے شہد کی مکھی کو اشارہ کر دیا کہ پہاڑوں میں اور درختوں

(1) microscope

میں اور ٹٹیوں پر چڑھائی ہوئی بیلوں میں اپنے چھتے بنائے اور ہر قسم کے پھلوں کا رس چوس کر اپنے پروردگار کی ہموار کی ہوئی راہوں پر چلتی رہے ۔مکھی کے اندر سے رنگ برنگ کا ایک شربت نکلتا ہے جس میں لوگوں کے لئے شفا ہے ۔یقیناً اس میں ایک نشانی ہے اُن لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔"
(نحل ۔ ۶۹ - ۶۸)

جدید ترین طبی تحقیق بھی شہد کو توانائی کا سرچشمہ قرار دیتی ہے ۔

۷۔ "زمین اور آسمانوں کی بادشاہی اللہ ہی کے لئے ہے ۔جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے ۔ جسے چاہتا ہے صرف لڑکیاں دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے صرف لڑکے دیتا ہے ۔جسے چاہتا ہے لڑکے اور لڑکیاں ملا جلا کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بانجھ کر دیتا ہے ۔ وہ سب کچھ جانتا ہے اور ہر چیز پر قادر ہے۔" (شوریٰ ۔ ۴۹،۵۰)

جدید طبی تحقیق کے مطابق کروموسومس ہی نوعیت اولاد کا تعین کرتے ہیں ۔مادۂ منویہ میں Y کروموسوم کے حامل جرثومے سے لڑکی اور X کروموسوم سے لڑکا پیدا ہوتا ہے ۔ لڑکا اور لڑکی دونوں کے لئے مادہ منویہ کے اندر X اور Y کروموسوم دونوں کے حامل جرثومے ہوتے ہیں اور اولاد سے محرومی کی حالت میں مادۂ منویہ میں سرے سے جرثومے کی تولید ہی بند ہو جاتی ہے ۔

۸۔ (انسان) ایک اچھلنے والے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور سینے کی ہڈیوں کے درمیان سے نکلتا ہے ۔" (طارق ۔ ۷-۶)

جدید ترین طبی تحقیق یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے مادۂ تولید انسان کے جسم کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں جو پیٹھ اور سینے کے درمیان واقع ہے ۔

آئیے اب جدید سائنس کے کچھ اہم نظریات اور تجربات کا جائزہ لیا جائے ۔

(ا)

سب سے پہلے ہم جدید سائنس کے اس اہم نظریہ کا جائزہ لیں گے جس نے بیسویں صدی کی شروع کی دہائیوں میں کافی لوگوں کو متاثر کیا ۔میری مراد ڈارون کے

نظریۂ ارتقاء سے ہے جس کی رو سے قدرت کائنات کے ہر گوشہ میں تحلیل کا عمل کرتی نظر آتی ہے۔ دنیا میں جتنی بھی زندہ چیزیں ہیں سب کی سب ایک زندہ چیز سے نکلی ہیں اور یہ ابتدائی زندہ چیز خود ایک غیر زندہ مادہ سے نکل تھی۔ یعنی یہ نظریہ ہم کو بتاتا ہے کہ زمین پر جو مختلف قسم کے جاندار پھیلے ہوئے ہیں وہ کس طرح وجود میں آئے اور کس طرح اپنے آپ بڑھتے بڑھتے موجودہ حالت میں پہونچ گئے اور یہ سب کچھ ایک خودکار طبیعی عمل کے تحت ہوا ہے نہ کہ کسی خالق کے ارادہ کے تحت۔ اس طرح ارتقاء کا اصول دو مفروضوں پر قائم ہے۔ اول یہ کہ حیات (LIFE) لاحیات (NON-LIFE) سے وجود میں آئی ہے۔ دوئم یہ کہ پہلی بار زندگی پیدا ہو کر بڑھتی اور پھیلتی رہی یہاں تک کہ اس سے زندگی کی وہ تمام قسمیں وجود میں آگئیں جن کو ہم زمین پر دیکھتے ہیں۔ ارتقا کے حامیوں کا دعویٰ ہے کہ اُن کا یہ نظریہ ایک سائنسی حقیقت ہے یعنی وہ اسی طرح قطعی دلائل سے ثابت ہو گیا ہے جس طرح سائنس کی دوسری حقیقتیں ثابت ہوئی ہیں۔ لیکن ارتقاء کے سلسلہ میں اب تک جو تحقیقات ہوئی ہیں وہ غیر معمولی طور پر زیادہ ہونے کے باوجود نفس نظریۂ ارتقاء کو ثابت کرنے میں ناکام ہیں۔ اب تک کوئی حقیقی ثبوت اس بات کا نہیں مل سکا ہے کہ بے جان مادہ سے کسی قسم کے طبیعی حالات کے تحت جاندار جسم از خود بن کر تیار ہو جاتا ہے یا یہ کہ توالد و تناسل کے درمیان مخصوص طبیعی اسباب کے تحت ایک قسم کے جانور کے پیٹ سے دوسری قسم کے جانور ارتقائی طور پر نکل آتے ہیں۔ یہ چیزیں اب تک محض مفروضات ہیں، مشاہدات نہیں۔ یہ مفروضہ اور قیاس جدید علمی ترقیوں کے بعد کسی مرحلہ پر جا کر غلط ثابت ہو سکتا ہے۔

اس نظریۂ کا مشاہدہ خود ڈارون نے کبھی خواب میں بھی نہ کیا ہوگا کیونکہ اس نے بالآخر خود ہی اعتراف کیا کہ "یہ ہم سے مت پوچھو کہ زندگی کی ابتدا کب ہوئی؟ کیونکہ اس امر خاص میں ہم سب جاہل ہیں"۔ والیس نے جو مسئلہ ارتقاء کا باوا آدم کہا جاتا ہے اور جس نے اپنی تحقیقات کا سلسلہ ڈارون کے ساتھ ساتھ شروع کیا تھا فرد عات لیا

بہت کچھ اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "انتخاب طبیعی کے تحت انسان اشکال حیوانی کی ترقی یافتہ صورت ضرور ہے مگر انسانی دماغ اور اس کی روح حیوانی نہیں۔ انسان کے لئے دماغ اور روح قدرت کا خاص عطیہ ہیں"۔[8]

بہت سے سائنس دانوں نے اعتراف کیا ہے کہ زندگی کے ظہور کی کیفیت پر قطعی کوئی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ مشہور سائنسداں جولین ہکسلے لکھتا ہے کہ "وجود کی علت اولیٰ کا مسئلہ میرے حقیر قویٰ کی دسترس سے باہر ہے۔ اس ضمن میں جتنی لایعنی ہرزہ سرائیوں کو پڑھنے کا مجھے موقع ملا ان سب سے بدتر ان لوگوں کے دلائل ہیں جو آغاز عالم کے متعلق موشگافیاں کرتے ہیں۔ مگر اُن لوگوں کے مہملات ان سے زیادہ بڑھ جاتے ہیں جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کوئی خدا نہیں"[9] اور مشہور عالم طبیعیات لارڈ کلون کے بقول "بغیر کسی حاکم کل خلاق طاقت کے حیات کی ابتدا یا اس کی بقا کا تصور کرنا ناممکن ہے۔ مجھے پورا پورا یقین ہے کہ حال کی حیواناتی قیاس آرائیوں (نظریۂ ارتقاء) میں دلیل نظم و ترتیب کو بہت کچھ نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ ہمارے چاروں طرف زبردست اور ناقابل انکار ثبوت موجود ہیں کہ نظم و ترتیب کسی عاقل اور فیاض ہستی کا کام ہے۔ اس سے فطرت کی معرفت مختار ارادے کے اثر کا پتہ چلتا ہے اور ہم کو یہ سبق ملتا ہے کہ جملہ جاندار اشیاء کا مرجع ایک ازلی ابدی خالق اور حاکم ہے[10]"۔ ابھی حال ہی میں قاموس ناواقفیت لندن سے شائع ہوئی ہے جس میں ساٹھ مستند ماہرین سائنس نے یہ ثابت کیا ہے کہ انسانی معلومات کا دائرہ بہت محدود ہے اور طبیعی اور حیاتیاتی علوم کے بہت سے ایسے اسرار ہیں جن کو انسان اب تک جان نہیں سکا ہے۔ ایک مضمون کا عنوان ہے "نظریۂ ارتقاء کے مغالطے" اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان نام نہاد ارتقائی قوانین کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور ان کو حقائق کا نام دینا سفسطہ اور مغالطہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اور اب تو سائنسدانوں کا ایک گروہ اس نظریہ کو سائنس ہی ماننے سے سرے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ سائنس "جو ہے" پر بحث کرتی ہے اور نظریۂ ارتقاء "جو ہوا" پر۔ بالفاظ دیگر سائنس حال کا

علم ہے اور ارتقاء گذرے ہوئے ماضی کا علم۔ یہی فرق ارتقاء کو سائنس سے جدا کر دیتا ہے سائنس اپنے محدود موضوع کی بنا پر اس پوزیشن میں ہوتی ہے کہ وہ اپنے دعوے کا عملی مشاہدہ کرا سکے۔ سائنس میں جب کسی چیز کو ثابت شدہ مانا جاتا ہے تو اس کا بنیادی عنصر یہ ہوتا ہے کہ اس کو دہرایا جا سکتا ہے اور اس کے نتائج کا بروقت مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ارتقاء کے حامی ایسا نہیں کر سکتے۔ اس لئے اُن کا یہ کہنا محض مغالطہ ہے کہ ارتقاء ایک سائنسی حقیقت ہے۔ تاہم مختلف علمی میدانوں میں اس بات کے شواہد ملے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کے مختلف انواع کی آبادکاری زمین پر ایک ہی وقت میں نہیں ہوئی بلکہ مختلف اوقات یا ادوار میں ہوئی ہے۔ یعنی تخلیق میں زمانی فرق ہے۔ اس کے آگے جب نظریۂ ارتقاء یہ دعویٰ کرتا ہے کہ پہلا جاندار بے جان مادہ سے خود بخود نکل آیا اور اسی طرح مختلف انواع حیات ایک دوسرے کے پیٹ سے نکلتی رہیں (مثلاً کیڑے کے پیٹ سے مچھلی، مچھلی کے پیٹ سے چڑیا، چڑیا کے پیٹ سے بکری، بکری کے پیٹ سے گھوڑا، گھوڑے کے پیٹ سے بندر اور پھر بندر کے پیٹ سے یہ حضرت انسان) تو یہ ارتقاء کا محض ایک دعویٰ ہے جس کو اب تک کسی دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکا۔

اب ہم مسئلہ ارتقاء کے دونوں جز (یعنی انسان کا حیوانی منازل سے ترقی کر کے بشریت کے حدود میں داخل ہونا اور تخلیق میں زمانی ترتیب) کو اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھیں گے۔ ارتقاء کے معاملہ میں جہاں تک اسلامی نظریہ کا تعلق ہے قرآن میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ زندگی اور کائنات کی تخلیق بیک وقت نہیں ہوئی بلکہ مختلف ادوار میں ہوئی۔ ارشاد ہے۔

"وہ جس نے چھ دنوں (ادوار) میں زمین اور آسمانوں کو اور اُن ساری چیزوں کو بنا کر رکھ دیا جو آسمانوں اور زمین کے درمیان ہیں" (فرقان، ۵۹)

ان چھ ادوار کی تقسیم قرآن کے تتبع سے اس طرح کی جا سکتی ہے:

(۱) ابتدائی منجمد مادہ کی تخلیق: "کیا منکر نہیں دیکھتے کہ یہ سب زمین و آسمان

باہم ملے ہوئے تھے" (انبیاء - ۳۰)

(۲) زمین و آسمان یعنی غیر ذی روح اشیاء کی تخلیق: "پھر ہم نے انھیں (زمین اور آسمانوں کو) جدا کیا" (انبیاء - ۳۰)

(۳) زمین کو پھاڑ کر پانی نکالنا: "اس (زمین) کے اندر سے اس کا پانی اور چارہ نکالا" (نازعات - ۳۱)

(۴) مختلف قسم کی سبزی اور ہریالی اگانا: "اس (زمین) کے اندر سے اس کا پانی اور چارہ نکالا" (نازعات - ۳۱)

(۵) مختلف قسم کے حیوانات پیدا کرنا: "اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمہارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی اور طرح طرح کے دوسرے فائدے بھی" (نحل - ۵)

(۶) انسان پیدا کرنا: "اللہ نے اسے (انسان کو) مٹی سے پیدا کیا اور حکم دیا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا" (آل عمران - ۵۹)

اس سے ثابت ہوا کہ ارتقاء کے دوسرے جزء (تخلیق میں زمانی ترتیب) کے متعلق قرآن میں ایسے اشارات موجود ہیں جو اس کی تائید کرتے ہیں۔ البتہ قرآن میں پہلے جزء کے حق میں کوئی تصدیقی چیز موجود نہیں ہے۔ اس کے برعکس قرآن اس امر کی صاف تصریح کرتا ہے کہ انسان حیوانی منازل سے ترقی کرتا ہوا بشریت کے حدود میں نہیں آیا ہے بلکہ اس کی تخلیق براہ راست ارضی مادوں سے ہوئی ہے۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ فرمائیے۔

(ا) "اس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا، پھر وہی ہے جس نے اس جان سے اس کا جوڑا بنایا" (زمر - ۶)

(ب) "ہم نے انسان کو سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے بنایا" (حجر - ۲۶)

(ج) "وہی ہے جس نے ایک جان سے تم کو پیدا کیا" (انعام - ۹۸)

ان آیات کے علاوہ اور بہت سی آیات ہیں جن سے نظریۂ ارتقاء کی تردید ہوتی ہے۔ مثلاً،

"اس نے انسان کو پیدا کیا اور اُسے بولنا سکھایا" (رحمٰن - ۴-۳)
نیز خدا کا حضرت انسان کو خلافتِ ارض کے لئے منتخب کرنا خود اس نظریہ کی تردید کرتا ہے۔
"پھر اُس وقت کا تصور کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں" (بقرہ - ۳۰)
اب جیسا کہ میں نے مضمون کے شروع میں عرض کیا تھا کہ اگر کہیں قرآنی بیان اور سائنسی تحقیق میں تضاد پایا جائے تو ہم غلطی سائنسی تحقیق میں تلاش کریں گے قرآنی بیان میں نہیں کیونکہ سائنسی تحقیقات میں اضافہ و ترمیم کا ہر وقت امکان ہے مگر خدا کے فرمان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ بقول شاعر:

برسوں فلاسفہ کی چناں اور چنیں رہی
لیکن خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی

قرآن بار بار یہی اعلان کرتا ہے۔
(ا) "تمہارے رب کی بات سچائی اور انصاف کے اعتبار سے کامل ہے۔ کوئی اس کے فرامین کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے۔ اور وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے" (انعام/۱۱۵)
(ب) "نہایت متبرک ہے وہ جس نے اپنے بندے (محمدؐ) پر یہ فرقان (فیصلہ کُن کتاب) نازل کی تاکہ وہ سارے جہان والوں کے لئے خبردار کردینے والا ہو" (فرقان/۱)
(ج) "الف - لام - را - فرمان ہے جس کی آیتیں پختہ اور مفصل ارشاد ہوئی ہیں ایک دانا اور باخبر ہستی کی طرف سے" (ہود - ۱)
الغرض آپ نے دیکھا کہ نظریۂ ارتقا رخود سائنس دانوں کی نظر میں اس وقت ایک مغالطہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ بلاشبہ آیندہ مزید تحقیقات قرآنی بیان کی تصدیق کریں گی کیونکہ قرآن کا یہ اعلان ہر زمانے کے لئے ہے:
"اور اعلان کر دو کہ حق آگیا اور باطل مٹ گیا۔ باطل تو مٹنے ہی والا ہے" (بنی اسرائیل - ۸۱)

(۲)

نظریۂ ارتقاء کے بعد اب ہم سائنس کی جدید ترین ایک اہم دریافت "تجربہ خانے میں زندگی" (ٹیسٹ ٹیوب بے بی) کا ذکر کریں گے۔ یہ تجربہ اسلام کے قطعی منافی نہیں۔ کیونکہ تجربہ خانے میں زندگی پیدا کرنے سے انسان خالق نہیں ہو جائے گا، بلکہ خلاق عالم کے طریقوں سے واقف ہو جائے گا۔ تخلیق کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عدم سے وجود میں لایا جائے۔ فی الحال اس سلسلے میں سائنسی تحقیقات کی حیثیت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس نے صرف تخلیق کی درمیانی کڑیوں کو معلوم کر لیا ہے۔

(۳)

اب اخیر میں آپ کی توجہ نیوٹن کے وقت سے اب تک علوم طبیعیات میں سب سے انقلاب انگیز کارنامے کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ میری مراد آئن سٹائن کے "خاص نظریۂ اضافیت" سے ہے۔ آئن سٹائن کا استدلال انسانی دماغ کے معراج کمال کا نتیجہ بتایا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے فضا اور زمانہ (طول اور وقت) کا اندازہ اضافی ہے۔ اور مختلف ناظروں کی پیمائش کے مطابق مختلف ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اس کو یوں سمجھئے۔

اگر رات کے وقت عالم کی تمام چیزیں ہزار گنی ہو جائیں تو دنیا کی شکل و صورت میں کچھ فرق نہیں آئے گا۔ حالانکہ ہر چیز جو پہلے ایک میٹر لمبی تھی اب ایک ہزار میٹر لمبی ہو جائے گی۔ صبح جب ہم سو کر اٹھیں گے تو اس انقلاب کا ہمیں احساس ہی نہیں ہوگا کیونکہ جو پیمانہ ہم استعمال کریں گے وہ بھی اسی نسبت سے بڑھا ہوگا جس سے کہ اور اشیاء بڑھی ہیں۔ تو اس حالت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ سرے سے کوئی تغیر ہوا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی صاحب کرامت رات کو دنیا کے تمام مظاہر کی رفتار ایک ہزار گنی سست کر دے تو صبح اٹھنے پر ہمارے پاس اس تغیر کو معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہوگا لیکن فی الواقع ہماری گھڑیوں کا ایک گھنٹہ پہلے گھنٹوں سے ہزار گنا ہوگا۔ انسانوں

کی عمر ہزار گنا ہو جائے گی مگر انھیں احساس اس لئے نہیں ہوگا کہ اُن کے تمام حواس بھی اسی نسبت سے سُست ہو گئے ہوں گے۔

اس نظریہ کو آئن سٹائن نے ۱۹۰۵ء میں دنیا کے سامنے پیش کیا جب کہ اسلام اسے چودہ سو سال پہلے پیش کر چکا تھا۔ قرآن نے یہ اعلان کیا کہ :

"بے شک تمہارے پروردگار کے نزدیک ایک روز تمہارے حساب کی رُو سے ہزار برس کے برابر ہے" (حج - ۴۷)

میرے خیال میں واقعہ معراج کو نظریۂ اضافیت کی مدد سے بہت آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے اس نظریہ کی رُو سے اگر انسانی جسم روشنی کی رفتار یعنی تین لاکھ کلومیٹر فی سیکنڈ حاصل کرلے تو عمر کی قید اس کے لئے بے معنی ہوگی۔ لیکن چونکہ انسان کا جسم کسی طرح بھی روشنی کی رفتار حاصل نہیں کر سکتا اس وجہ سے وقت کی قید سے اس کی رہائی ناممکن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری بُراق تھی اور احادیث میں اس کا اطلاق ایک خاص جانور پر کیا گیا جو حضرت جبرئیلؑ کے توسط سے عالم بالا سے لایا گیا تھا۔ لغوی اعتبار سے بُراق کا مفہوم ہوگا وہ چیز جو برق سے تیز رفتار اور روشنی سے زیادہ سریع الحرکت ہو۔

اب ذرا ایک قدم اور آگے بڑھ کر یعنی روشنی کی رفتار سے تیز فضا میں سفر کرکے دلچسپ کیفیت سے دوچار ہوا جائے۔ مثال کے طور پر زمین اور اس ستارے کو لیجیے جہاں سے روشنی یہاں تک دو ہزار نوری سال میں پہونچتی ہے (ایک نوری سال وہ فاصلہ ہے جو روشنی ایک سال میں طے کرتی ہے)۔ یعنی جو روشنی اس ستارے سے دو ہزار سال قبل روانہ ہوئی تھی آج زمین پر پہونچی ہے۔ اب اگر ہم مختلف فاصلے تقسیم کرلیں تو ہم دیکھیں گے کہ اس ستارہ پر بیٹھنے والا جو ہماری زمین کی سیر کر رہا ہے وہ تو یہاں گوتم بدھ کو گیا کے درخت کے نیچے دیکھ رہا ہے مگر جو شخص دوسرے حلقے میں ہے وہ حضرت عیسیٰؑ کے ہمشکل کو صلیب پر لٹکتے ہوئے دیکھ رہا ہے۔ اور جو خوش نصیب تیرہ سنکھ کلومیٹر پر ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابوبکر صدیقؓ

کے ہمراہ غارِ ثور سے نکل کر مدینہ منورہ کی طرف تشریف لے جاتے ہوئے دیکھ رہا ہے۔

اب تصور کریں کہ آپ اس ستارہ سے فضا میں ساڑھے تین لاکھ کلو میٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے زمین سے پرے روانہ ہوئے تو اب آپ کو سب واقعات اُلٹے نظر آئیں گے۔ یعنی آپ گوتم بدھ کو دیکھیں گے کہ اُن کی ارتھی جل رہی ہے، پھر اُن کی لاش کو لوگ اُلٹے پاؤں گھر کو لے جا رہے ہیں، پھر لاش بسترِ مرگ پر پڑی ہے اور اب وہ چل پھر رہے ہیں، اور اب وہ راجہ کے بیٹے ہو گئے۔ پھر وہ بچّہ ہو گئے۔ پھر وہ پیدا ہوئے وغیرہ وغیرہ۔ اگر ہم یکایک وہاں پہنچ جائیں تو تمام دنیا کی تاریخ کا مطالعہ کس قدر عمدگی سے کر سکیں گے۔

یہ سب حضرت انسان کے دماغ کی جولانیاں نہیں بلکہ شاید کچھ دنوں میں حقیقت بن جائے۔ سائنسداں ایک ایسے ذرّے سے واقف ہو گئے ہیں جس کا نام ٹیکیون ہے۔ اس ذرّے کا تصور محض دس سال پہلے کیا گیا تھا اور قیاس آرائی کی گئی تھی کہ اس کی رفتار نور کی رفتار سے زیادہ ہوگی۔ اب ایک مشہور ہندوستانی سائنسداں پروفیسر سدرشن نے دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے ٹیکیون کا تجربہ گاہ میں مشاہدہ کر لیا ہے[۱]۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ طبیعیات کا معکوس علت و معلول کا نظریہ جو اب تک محض ایک نظریہ تھا مسلمہ حقیقت بن جائے گا۔ یعنی اب معلول پہلے ہوا کرے گا اور علت بعد میں۔ گویا کہ اب چڑیا پہلے مرا کرے گی اور بندوق سے گولی بعد میں نکلے گی۔ اب خدا جانے اس کے لئے یہی دنیا ہوگی کہ کوئی دوسری، جہاں خواہش سے پہلے ہی اس کی تکمیل ہوا کرے گی۔ کاش کہ کوئی سیارہ دریافت ہو جاتا جہاں معکوس علت و معلول کے نظریہ کا دور دورہ ہوتا اور ہم اپنے طالب علموں کو وہاں بھیج کر کس قدر مطمئن ہو جاتے اور ان کی بھی دیرینہ خواہش پوری ہو جاتی یعنی اُن کا نتیجہ پہلے نکلا کرتا، امتحان وہ بعد میں دے دیتے۔

اگرچہ قرآن حکیم سائنس یا کسی مخصوص دنیوی فن کی کوئی کتاب نہیں ہے بلکہ اس کا اصل موضوع نوع انسانی کی انفرادی و اجتماعی ہر حیثیت سے ہدایت و رہنمائی ہے مگر اس کے باوجود ضمناً اس میں اصول و کلیات کے روپ میں اس قدر آفاقی اور ابدی و سرمدی سچائیاں بیان کر دی گئی ہیں جو جدید سے جدید تر تمام علوم و فنون اور ایجادات و انکشافات کا احاطہ کر لیتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام خصوصیات ایک زندہ مذہب اور زندہ صحیفے ہی میں پائی جا سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر جو چیزیں اسلام میں حرام قرار دی گئی ہیں وہ بھی کسی اہم مصلحت پر مبنی ہیں۔ ارشاد ربانی ہے

"تم پر حرام کیا گیا مُردار، خون، سُور کا گوشت، اور وہ جو خدا کے سوا کسی اور نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ وہ جو گلا گھوٹ کر یا چوٹ کھا کر یا بلندی سے گر کر یا ٹکر کھا کر مرا ہو، یا جسے کسی درندے نے پھاڑا ہو۔ سوائے اس کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا ہو" (مائدہ - ۳)

خون کا جدید سائنسی تجزیہ یہ بتاتا ہے کہ اس میں یورک ایسڈ موجود ہے جو ایک تیزابی مادہ ہے اور غذا کے طور پر اس کا استعمال سخت مضر ہے۔ ذبیحہ کے مخصوص طریقے میں بھی یہی مصلحت ہے کہ شہ رگ کاٹنے سے جانور کے جسم کا سارا خون نکل جاتا ہے اسی طرح جدید طبی تحقیق نے بتایا ہے کہ یورک ایسڈ سور سے صرف ۲ فیصد خارج ہوتا ہے، بقیہ حصہ اس کے جسم کا جزو بنتا ہے۔ قرآن نے چودہ سو سال پہلے سور کے گوشت کو حرام قرار دیا جو اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ قرآنی نظریات کا ماخذ انسانی ذہن کے بجائے خود وہ ذات لامحدود ہے جو اصل حقیقت کو ٹھیک ٹھیک طور پر جاننے والی ہے۔

مطلب کہنے کا یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور سائنس روشنی کی دو کرنیں ہیں جو ایک ہی شعلہ سے نکلی ہیں۔ ایک خدا کا کلام ہے دوسرا خدا کے کام کا علم۔ اس لئے اسلام اور سائنس میں کہیں کوئی تضاد نہیں۔ رہے وہ انکشافات جن پر علم جدید کو ناز ہے ہم کو اس کے اعتراف کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ اسرار قدرت کے بے پایاں سمندر میں سائنس کی چڑیا نے ابھی صرف چونچ ہی بھر پانی لیا ہے۔ نیوٹن نے سچ کہا ہے کہ "ہم سب کی

حالت علم کے دریا کے کنارے پر آن بچوں کی سی ہے جو سمندر کے ساحل پر کنکر جمع کر رہے ہیں": اس کے برخلاف قرآن کے چودہ سو سال پہلے کے اس چیلنج کا روز بروز مشاہدہ ہو رہا ہے کہ

(ا) "عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں بھی دکھائیں گے اور ان کے انفس میں بھی، یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل جائے گی کہ یہ فرمان واقعی برحق ہے " (حٰم سجدہ - ۵۳)

(ب) "عنقریب وہ تمھیں اپنی نشانیاں دکھلا دے گا اور تم انھیں پہچان لوگے " (نمل - ۹۳)

(ج) " انسان جلد باز مخلوق ہے ابھی میں تم کو اپنی نشانیاں دکھائے دیتا ہوں ۔ مجھ سے جلدی نہ مچاؤ " (انبیاء - ۳۷)

پہلے سائنس کا میدان صرف یہ سمجھا جاتا تھا کہ فطرت میں جو طاقتیں چھپی ہوئی ہوں ان کو دریافت کر کے استعمال کیا جائے ۔ مگر اب قدرت کے نظاموں کو سمجھ کر ان کی میکانکی نقل کو خاص اہمیت دی جا رہی ہے ۔ اس طرح اب ایک نیا علم وجود میں آیا ہے جس کو بایونکس کہتے ہیں جس کی بنیاد سن ۱۹۶۰ء میں پڑی ۔ اس کا مقصد ہے زندہ اجسام کا مطالعہ کر کے ایسے اصول معلوم کر لئے جائیں جن کو انجینرنگ میں استعمال کیا جا سکے ۔ کمپوٹر اس کی زندہ مثال ہے جو انسانی دماغ کی نقل ہے ۔

سائنس کی اس شکست کو قرآن ان الفاظ میں بیان کرتا ہے ۔

(ا) " اگر زمین کے تمام درخت قلم ہوں اور موجودہ سمندروں کے ساتھ سات اور ایسے سمندر رکھی سیاہی بن جائیں جب بھی خدا کی تخلیقی کارفرمائیوں اور حکمتوں کی باتیں ختم نہ ہو سکیں گی" (لقمان، ۲۷)

(ب) " اے نبیؐ! کہو کہ اگر سمندر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لئے روشنائی بن جائے تو وہ ختم ہو جائے مگر میرے رب کی باتیں ختم نہ ہوں بلکہ اگر اتنی ہی روشنائی ہم اور لے آئیں تو وہ بھی کفایت نہ کرے " (کہف ۱۰۹)

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر، معرکۂ مذہب و سائنس (مترجم) مولوی ظفر علی خاں لاہور، ۱۹۲۰ء، صفحہ ۱۰۳

۲۔ مولوی عبدالکریم، اسلام اور عروج سائنس و تمدن، کلکتہ، ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۵

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۹

۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۰

۵۔ ایضاً، صفحہ ۵

۶۔ مولانا وحید الدین خاں، مذہب اور جدید چیلنج، دہلی، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۷۸

۷۔ مولانا محمد عثمان فارقلیط، "اسلام اور اکتشافات حاضرہ"، برہان، جلد ۶، شمارہ ۱ ندوۃ المصنفین دہلی، ۱۹۴۱ء صفحہ ۲۵

۸۔ جے، ڈبلیو، سلیون، دی لمیٹیشن آف سائنس، نیویارک، ۱۹۵۲ء، صفحہ ۱۰۰

۹۔ مولانا سمیع الحق، اسلام اور عصر حاضر، دار العلوم حقانیہ، پشاور، پاکستان، ۱۳۹۶/۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۹۷۔

۱۰۔ چارلس۔ آر۔ گبسن، افکار عصریہ (مترجم) نصیر احمد عثمانی یونتوی، معارف پریس اعظم گڈھ، ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۸۰

۱۱۔ ایم۔ ارانس اور ای۔ سی۔ جی۔ سدرشن، فزیکل ریویو، جلد ۱۷۳، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۱۶۲۲

نوٹ: مضمون میں آیتوں کے ترجمے مولانا مودودیؒ کے تفہیم القرآن سے لئے گئے ہیں۔

نئی مطبوعات

دستور حیات : مولفہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ؛ ناشر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ، ۱۹۸۳ء ، صفحات : ۲۴۰ ، قیمت : سولہ روپے

ایک مسلمان کی زندگی کا دستور العمل کیا ہونا چاہیئے ، اس موضوع پر اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر آج تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بڑے جلیل القدر عالموں اور صوفیوں نے اس پر قلم اٹھایا ہے ، ہر صدی اور ہر زمانے کا ذہن اور مزاج مختلف ہوتا ہے ، ذہنی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں ، ردّ و قبول ، اثر آفرینی اور اثر پذیری کے معیار جدا گانہ ہوتے ہیں ، اسلوب نگارش اور خیالات کو پیش کرنے کے انداز بدلتے رہتے ہیں اور ہر دور کی زبان ، محاورے ، ترغیبات ، خارجی حالات کی مخصوص پیچیدگیاں اور ان سے متعلق لوگوں کے عمل اور ردعمل الگ ہوتے ہیں ، یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں ایسے مخلص علماء و صلحاء موجود رہے جنھوں نے مسلمانوں کو دین کے احکام و مسائل اپنے دور کی معاشرتی خصوصیات اور خارجی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ، انھیں کی زبان اور محاورے میں ، بتانے اور سمجھانے کی کوشش کی اور ان کوششوں کے خاطر خواہ نتائج نکلے ۔

زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں فاضل مصنف نے ان جامع و مختصر تربیتی و اصلاحی کتابوں کا ایک جائزہ پیش کیا ہے جنھوں نے مختلف ادوار میں مسلمانوں

کی زندگیوں پر گہرا اثر ڈالا۔ ان میں امام غزالیؒ کی احیاء العلوم الدین، علامہ ابن الجوزی کی منہاج القاصدین (جو احیاء العلوم کی تلخیص اور ترتیب نو ہے)، امام غزالی ہی کی کیمیائے سعادت، سیدنا عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ کی غنیۃ الطالبین، علامہ مجدالدین فیروزآبادی کی سفر السعادۃ، علامہ ابن قیم الجوزیہ کی زاد المعاد، علامہ بن ابی بکر سمرقندی کی شرعۃ الاسلام الیٰ دار السلام، قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی مالا بدّ منہ، سید احمد شہیدؒ کی صراط مستقیم، مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تعلیم الدین کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے اور ان کے مشمولات پر مختصراً روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں جن کا ذکر طوالت کے خیال سے نہیں کیا گیا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ موجودہ دور کے تمدنی، معاشرتی اور نفسیاتی تقاضوں کے مطابق ایک ایسی جامع مگر مختصر کتاب کی ضرورت تھی جس میں مذکورہ بالا کتابوں کے مشمولات کی تلخیص اور دینی و شرعی احکام کو آج کی زبان و اسلوب میں پیش کیا جائے، اور ایک ایسے شخص کے قلم سے پیش کیا جائے جو ایک "خستہ و برشتہ دل" کے ساتھ تہذیب اخلاق و تزکیۂ نفس کے مراحل سے گذر چکا ہو اور جسے اس دور کی نئی بیماریوں اور گوناگوں کمزوریوں کا علم ہو اور جس کو اس کا بھرپور شعور ہو کہ اسلامی تصورات کو کن کن گوشوں سے خطرہ ہے اور مسلمان خارجی حالات اور خود اپنے ذہن و طبیعت کی داخلی دنیا کی طرف سے کہاں کہاں زد میں ہیں۔ یہ فاضل شخص جو "وابستگانِ زلف یار" اور "رہروان راہ محبت" میں سے ہے، رقمطراز ہے:

> "دور حاضر میں اس موضوع کی اہمیت، اور موجودہ نسل کو اس کی ضرورت اس لئے اور بڑھ گئی ہے کہ یہ دور اختصار پسند واقع ہوا ہے۔ وقت کی قدروقیمت اور اس کی برق رفتاری کا احساس، ذکاوتِ حس کی حد تک پہونچ گیا ہے، ہر پیچیدہ اور طویل، محنت طلب اور دقیق کتاب کے مطالعے سے گریز اس دور کا عام مزاج بن گیا ہے، اس کے ساتھ موجودہ نسل کسی حد تک ضعیف القویٰ اور قاصر الہمت بھی نظر آتی ہے۔ تمدن کی پیچیدگیوں اور زندگی کے لامتناہی مطالبات

نے مطالعہ اور استفادہ کے خواہش مندوں کو اور بھی اختصار و اجمال پسند بنا دیا ہے۔" (مقدمۂ مصنف، صفحہ ۱۷)

کتاب کو متعلقہ مضامین کے اعتبار سے کئی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا حصہ ایک ایسے مضمون پر محیط ہے جو عقائد و احکام اسلام کی صحیح صحیح تفہیم کے لئے ایک معنوی پس منظر اور روشن تمہید فراہم کرتا ہے، اور یہ بات اس کے عنوان "دین اسلام کا مزاج اور اس کی نمایاں خصوصیات" سے ظاہر ہے۔ آخری دو حصوں کے عنوانات "اسلامی تمدن کی ضرورت و اہمیت اور مغربی تمدن سے اس کا تضاد" اور "کچھ تجربے، کچھ مشورے" ہیں۔ باقی حصوں میں اہل سنت والجماعت کے عقائد کے مطابق بنیادی اسلامی عقائد توحید، دین خالص، نبوت کا بنیادی مقصد، مشرکانہ جاہلیت کا استیصال، بدعات اور ان کی مضرتیں، عبادات اور اسلام میں ان کا مقام، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے بارے میں اسوۂ نبوی، اذکار و اوراد اور مسنون دعائیں، راہ خدا میں جہاد، اس کی فضیلت اور اس کے آداب و منافع، تہذیب اخلاق و تزکیۂ نفس، بعثت محمدیؐ کے مقاصد، تزکیۂ نفس کی ربانی تربیت گاہ، روحانی امراض اور شرور نفس کے زہر کا تریاق، ایمان کے شرائط اور سچے مسلمان کی صفات، فضائل و مکارم اخلاق اور جنت میں داخلے کے موانع، اور اس طرح کے دوسرے موضوعات پر قرآنی تعلیمات اور اسوۂ نبویؐ کے حوالے سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب کا اسلوب سادہ اور دلنشیں ہے اور چونکہ بات سچی ہے اور ایک ایسے عالم کی تصنیف ہے جو دل درد مند رکھتا ہے، اس لئے پڑھنے والے پر اس کا براہ راست اثر ہوتا ہے۔ کتاب کے صفحہ ۲۰۸ پر مولانا علی میاں نے اسلام میں طہارت اور عفت کا جو تصور ہے، اسے بڑی خوبی سے چند سطروں میں واضح کر دیا ہے اور اس سلسلے میں آگے چل کر بڑے بلیغ انداز میں مغربی تمدن اور اسلامی تمدن کے بنیادی فرق کو بتایا ہے، لکھتے ہیں:

"اسلامی تمدن میں عبادات کا پورا نظام طہارت سے مربوط ہے اور مغربی تمدن زیادہ سے زیادہ نظافت کے مفہوم سے آشنا ہے۔ اسلامی

تمدن عفت نظر، عفت قلب اور عفت خیال کا قائل اور داعی ہے، مغربی تمدن صرف قانونی اور زیادہ سے زیادہ عرفی حدود کا احترام کرتا ہے، اور اگر عُرف، ماحول اور متعلق فریق کو اس پر اعتراض نہیں ہے تو اس کے نزدیک کوئی فعل غیر مستحسن اور غیر منصفانہ نہیں۔ اسلامی تمدن حجاب و تستّر کا حامی ہے، اور وہ شریعت کی دی ہوئی اجازتوں اور استثناؤں کے اندر شدت سے اس کا پابند ہے، مغربی تمدن حجاب و تستّر کی ابتدائی حدود و مفہوم سے کبھی ناآشنا ہو چکا ہے، اور اس نے اپنے آغاز سفر ہی میں اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا! اسلامی تمدن مرد و زن کے آزادانہ اختلاط کا مخالف ہے اور اس کو معاشرہ کے لئے مضر اور بہت سی اخلاقی خرابیوں کا موجب سمجھتا ہے، مغربی تمدن اس کو زندگی کی بنیاد اور ایک بدیہی حقیقت سمجھتا ہے"۔ (صفحہ ۲۰۹)

مسلمانوں میں ایک گروہ ایسا ہے جو مغربی تمدن کا حامی ہے اور موقع بے موقع اسلام پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اسلام میں مردوں اور عورتوں میں مساوات کا اصول نظر انداز کر دیا گیا ہے اس گروہ کا یہ اعتراض صداقت کے خلاف اور قرآن سے اس کی مکمل عدم واقفیت پر مبنی ہے، انسان ہونے کی حیثیت سے مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں ہے، قرآن میں اس حقیقت کا اعلان بار بار کیا گیا ہے، ہاں، قرآن کریم نے عورتوں کے EXPLOITATION کی راہیں ضرور مسدود کر دی ہیں، اس گروہ کے افراد کو یہی باتیں کھٹکتی ہیں، اور وہ مسلم معاشرے کی کئی موجودہ خرابیوں کو جو اسلام کی حقیقی تعلیمات سے میل نہیں کھاتیں، بہانہ بنا کر اسلام کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ دستورِ حیات میں سچی اسلامی زندگی کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے، مسلمان اگر اُسے اپنی زندگی کا دستور العمل بنا لیں تو مسلم معاشرے کی موجودہ خرابیاں خود بخود دور ہو جائیں گی اور اُن کا تمدن ایک ایسا تمدن ہوگا جس کی طرف غیر مسلم افراد بھی کھنچیں گے، اس کتاب کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اگر مسلمان اسے غور سے پڑھیں، خواہ وہ مسلمان جو مذہبی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، خواہ وہ جو مغربی تمدن

کے دلدادہ ہیں یا وہ جو اپنی غفلت سے اسی دنیا کی زندگی کو اپنی آخری منزل سمجھتے ہیں، تو اس کے آئینے میں انھیں اپنا اور اپنے معاشرے کا چہرہ صاف نظر آئے گا۔ اس کے بعد یقین ہے کہ انھیں اپنی اور اپنے معاشرہ کی کمزوریوں اور خرابیوں کا اندازہ ہوگا، یہ احساس ہوگا کہ وہ سچی اسلامی زندگی سے کتنی دور پیچھے ہیں اور پھر اس احساس کے ساتھ قلب میں یہ داعیہ پیدا ہوگا کہ پہلے وہ اپنے آپ کو اسلامی تمدن کے سانچے میں ڈھالیں اور پھر اپنے معاشرہ کی اصلاح کی طرف توجہ کریں۔

مصنف نے یہ کتاب عربی میں لکھی تھی، دستور حیات اس کا اردو ترجمہ ہے، اس کے انگریزی اور ہندی ایڈیشن زیر طبع ہیں۔

کاروانِ مدینہ: مصنفہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی؛ ناشر: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ، تیسرا ایڈیشن، ۱۹۷۸ء، صفحات ۱۹۲، قیمت بارہ روپے

یہ کتاب مولانا علی میاں کی "مختلف تقریروں اور مضامین کا مجموعہ ہے جن کا تعلق ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی سیرت پاک، اس کی تعلیمات، پیام، اس کے عطیات، واحسانات اور اس کے عالمگیر نتائج واثرات سے ہے۔" شروع میں شام کے مشہور عالم، اہل قلم اور ادیب استاذ علی طنطاوی کی خوبصورت اور دلوں کو گرمانے والی ایک تحریر بھی ہے، جسے اپنے طرز کا بڑا اچھا مقدمہ کہا جا سکتا ہے۔ مدینہ اور صاحب مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام آتا ہے تو ہر مسلمان کا دل ایک پُرکیف اور ایمان پرور بے چینی محسوس کرتا ہے اور اُس دل کی کیفیات کا کیا کہنا جو عشق رسولؐ کی لذت سے بہرہ ور ہو۔ درحقیقت عشق کے دردمند کا طرز کلام ہی اور ہوتا ہے،

پیش لفظ میں مولانا علی میاں نے بتایا ہے کہ اس کتاب میں شامل بیشتر تقریریں اور مضامین پہلے عربی میں لکھے گئے تھے، "پھر (انھیں) مصنف نے خود یا اس کے بعض عزیزوں نے اردو میں منتقل کیا، اور وہ مختلف مؤقر رسائل و مجلات میں شائع (ہوئے)" تقریب ان کے لکھے جانے کی یہ تھی کہ مولانا علی میاں کو یہ احساس

تھا کہ عرب قوم پرستی کی تحریک کے زیر اثر ممالک عربیہ کے تعلیم یافتہ طبقے کے بہت سے افراد کا تعلق اس ذات گرامی سے جو ان کی ہر طرح کی سعادت کا سرچشمہ اور سر رشتہ ہے اور جس سے ان کو دین و دنیا کی دولت و عزت ملی، . . . بہت مضمحل اور کمزور پڑ گیا ہے" اور یہ صورت حال ایک بڑے خطرے کی نشانی ہے۔ بعد میں اس کتاب کو اردو میں بھی شائع کیا گیا اور اس کا انگریزی ایڈیشن بھی چھپا۔

جو لوگ کتاب کے مصنف کے طرز انشاء سے واقف ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ علمیت اور ادبیت کے لحاظ سے تقریروں اور مضامین کا یہ مجموعہ کس پایے کا ہوگا، بلاشبہ اس کتاب کے بعض حصے اردو ادب کے شہ پارے ہیں، بعض حصوں میں خود کلامی نے جو ایک قسم کے پرسنل ٹچ سے بڑی گہری معنویت کی حامل ہے، رنگوں کی ایسی قوس قزح تیار کی ہے جو باصرہ نواز ہونے کے ساتھ بصیرت افروز بھی ہے۔ کوئی بھی مضمون پڑھئے محسوس ہوتا ہے کہ آپ خود مدینہ کی گلیوں میں ہیں، سبز گنبد آپ کی نگاہوں کے سامنے ہے، ریاض الجنّۃ میں نماز پڑھ رہے ہیں، روضۂ مبارک کی جالیوں کو بوسہ دے رہے ہیں، یہ باب مجیدی ہے، یہ باب جبریل ہے، یہ بقیع کی جنت ہے، اور ہر طرف سے شمیم دوست مشام جاں لئے ہوئے آرہی ہے۔ کیسی مبارک اور سعادت و برکت سے بھری ہوئی ہے یہ کتاب اور کیسا خوش نصیب اور بلند اقبال ہے اس کا مصنف' (خدا کرے اس کی اقبال مندی اور خوش نصیبی کا سایہ گھنا اور دراز ہوتا رہے۔)

یوں تو اس کتاب کے سبھی مضمون اپنی ایک شان رکھتے ہیں، لیکن "امت کے وفود آقا کے حضور میں"، "اقبال در دولت پر"، "حضور و سرور" اور "حدیث مدینہ" خاص کیفیات کے حامل ہیں، آخری دو مضمون سیّد العرب والعجم کے حضور میں فارسی اور اردو شعراء کے خراج عقیدت پر مشتمل ہیں۔ "فارسی شعراء کی نذر عقیدت" جس مضمون کا عنوان ہے، اس کے شروع میں فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ دنیا کی تمام اسلامی زبانوں میں "فارسی زبان نعت گوئی اور مدح رسول ﷺ میں سب سے زیادہ خوش نصیب اور سرمایہ دار ہے، اس کے بعد اردو زبان کا نمبر آتا ہے"۔ اس ناچیز کا خیال ہے کہ

فارسی زبان کے بعد ترکی زبان (قدیم ترکی) کا جس میں ازبک زبان کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، نمبر ہے جو اردو زبان کے مقابلے میں کہیں زیادہ عرصہ تک فارسی زبان و ادب کی خوشہ چیں تھی، اور ترکوں کو اس برصغیر کے مسلمانوں کے برابر ہی حضور اکرم کی ذات اقدس سے عشق و محبت کا تعلق رہا ہے۔ بہرحال اس خیال اور تاثر کی جانچ ضرور کرنی چاہیئے، اس مضمون میں ایک بنیادی علمی سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ "یہ ادبیات اسلامی کی تاریخ کا ایک علمی سوال ہے جس کا ابھی تک تشفی بخش جواب نہیں دیا گیا" کہ فارسی اور اردو میں نعت گوئی کی روایت اتنی طاقتور، زندہ اور موثر کیوں ہے؟ فاضل مصنف نے اس کی کئی وجہیں بتائی ہیں، اور سب کی سب معقول معلوم ہوتی ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ تمام امکانات کو نظر میں رکھتے ہوئے، سب سے زیادہ قوی امکان یہی ہے کہ یہ سب تصوف کی دین ہے، بلکہ مدتوں کے غور و فکر کے بعد مجھے تو یہ سب تصوف ہی کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ میں نے اکثر اپنے عربی داں دوستوں سے یہ کہا ہے کہ عربی شاعری اپنی تمام وسعتوں کے باوجود فارسی شاعری کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ بڑی شاعری اُس وقت تک بڑی شاعری نہیں بنتی جب تک وہ اس کائنات ارضی کو پار کر کے ایک "فضائے حیرت آباد تمنا" میں نہ پہونچ جائے۔ ایرانی فکر میں یہ خصوصیت اور توانائی پہلے سے موجود تھی، تصوف نے اس میں اسلامی رنگ بھرا، اور پھر دونوں نے مل کر فارسی شاعری کو جب اظہار و ابلاغ کا ذریعہ بنایا تو اس نے واقعی افلاک پر کمندیں پھینکیں

میرا احساس ہے کہ فاضل مصنف کو میرے اس خیال سے کچھ ایسا اختلاف نہ ہوگا۔

کیا انجیلیں قابل اعتبار ہیں : مؤلف جان وائن گارڈس ایم۔ ایچ۔ ایم اور علی ناصری ایم اے
ناشر: کیتھولک ادارۂ تحقیقات، ودیا جیوتی، ۲۳۔ راج نواس مارگ، دہلی۔ ۵۴، ۱۹۸۳ء
صفحات ۳۲، آفسٹ طباعت اچھی اور روشن، قیمت : دو روپے

ادھر کچھ عرصے سے عیسائی دنیا نے مسلمانوں کی طرف دوستی اور خیر سگالی کا ہاتھ بڑھایا ہے اور یہ ایک اچھی بات ہے اور رومی کلیسا کے انداز فکر میں تو بڑی تبدیلی واقع ہوئی ہے، اس رسالے میں اسی بات کو علمی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مذاہب عالم

سے متعلق کلیسا کے اعلانات خوش آیند ہیں جن کے بارے میں اس کے اعلانات میں سے ایک اقتباس یوں ہے :

"مسیحی کلیسا مذاہب عالم کی مخلصانہ کوششوں کی قدر کرتی ہے۔ وہ ان کی جانب سے پیش کی جانے والی کسی سچائی کی منکر نہیں ہے۔ مختلف مذاہب انسانوں کے لئے جو ضابطۂ عمل، اصول اور تعلیمات تجویز کرتے ہیں، کلیسا ان کی قدر کرتی ہے، ہر چند کہ بسا اوقات اس کا زاویۂ نظر مختلف اور اس کی تعلیم جداگانہ ہوتی ہے، تاہم وہ یقین رکھتی ہے کہ تمام عالم جس نورِ حق سے منور ہے اسی کی ایک جھلک سے یہ مذاہب بھی روشن ہیں"

اسلام اور اہلِ اسلام سے متعلق پوپ پولوس ششم نے جنھوں نے اپنے آپ کو خادم خادمانِ خدا کہا ہے، یہ اعلان کیا اور اسی سے یہ رسالہ شروع ہوتا ہے :

"کلیسا اہل اسلام کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے۔ وہ اسی خدائے واحد کی عبادت کرتے ہیں جو زندۂ جاوید، رحمان ورحیم، قادر مطلق اور خالق ارض وسما ہے اور جس نے انسان کو شرف مخاطبت سے سرفراز فرمایا ہے۔ وہ صدق دل سے اس کی اطاعت کرتے اور اس کے ماورائے ادراک فیصلوں کے بالکل اسی طرح پابند رہتے ہیں جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام رہتے تھے جن کے نام کے ساتھ اپنے آپ کو منسوب کرنے میں مذہب اسلام کو بھی فخر ہے۔ وہ حضرت مسیح اور مریم عذرا کی تعظیم کرتے اور اہل عالم کے لئے انھیں ایک "نشانی" قرار دیتے ہیں۔ وہ انصاف کے دن کے بھی منتظر ہیں جب کہ خدا زندہ کرنے کے بعد اعمال کی جزا دے گا، چنانچہ وہ اخلاقی زندگی کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور نماز روزے، زکوٰۃ وصدقات کے ذریعے اس کی عبادت کرتے ہیں۔

اگرچہ گذشتہ صدیوں کے دوران مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان متعدد جھگڑے اور عداوتیں رہی ہیں لیکن کلیسا کی یہ مقدس مجلس جملہ افراد

سے استدعا کرتی ہے کہ وہ ماضی کو بھول کر اخلاص کے ساتھ باہمی افہام وتفہیم کے لئے جدوجہد کریں۔ تمام عالم انسانیت کی بہبودی کے لئے ضروری ہے کہ دونوں فریق مل جل کر اجتماعی عدل، اخلاقی اقدار اور امن و آزادی کی حفاظت اور نشو ونما میں حصہ لیں۔"

یہ عجیب بات ہے کہ پوپ پولوس ششم نے تو ماضی کو بھول جانے کی تلقین کی ہے لیکن اس کتابچے کے بعض حصے مناظرانہ رنگ لئے ہوئے ہیں، اور بعض حصوں میں اعتذاری پہلو نمایاں ہے، اور یہ دونوں باتیں اخلاص اور افہام وتفہیم کے منافی ہیں، ایسی باتوں سے احتراز کرنا چاہیئے۔ دوسری بات جو اس رسالے یا کتابچے کے مرتبیں کے سامنے رہنی چاہیئے وہ یہ ہے کہ مسیحیت کے دفاع میں انھوں نے بہت سی باتیں کہی ہیں، لیکن کہیں بھی برنابا کی انجیل کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، "اسلام اور عصر جدید" کے جنوری ۱۹۷۵ء کے شمارے میں مولانا ضیاء الدین اصلاحی کا ایک مضمون برنابا کی انجیل کے موضوع پر شائع ہوا تھا۔ ہم چاہتے ہیں کہ زیر نظر کتابچے کے مرتبین اس موضوع پر ایک تحقیقی مقالہ قلمبند فرمائیں اور اسے اسلام اور عصر جدید میں اشاعت کے لئے بھیجیں تاکہ اس سلسلے میں عیسائی موقف سے اس جریدے کے قارئین واقف ہو سکیں۔ یہ بات اس لئے لکھی جا رہی ہے کہ اس کتابچے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ "آج ہم شرح صدر کے ساتھ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ جو الہامی دفتر ہمارے پاس موجود ہے وہ اصل کے مطابق ہے۔"

لیکن یہ دعویٰ یوں کمزور ہو جاتا ہے کہ مذکورہ عبارت کے ساتھ ہی یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ "صدیوں کی مسلسل کتابت کے بعد عبارت میں جو چھوٹے چھوٹے اختلافات واقع ہوئے ہیں ان سے صرف ۱½ فیصدی متن متاثر ہوا ہے۔" اسی طرح صفحہ ۲۹ کی یہ عبارت بھی ہے: "کلیسا کو اس سرمائے یعنی بائبل کے الہامی ہونے کا کامل یقین ہے لیکن اس کے الہامی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ انسانی کلام نہیں ہے۔ کلیسا کے رد کے برانے اور نئے عہد نامے کے صحیفے بیک وقت انسانی کلام بھی ہیں اور الٰہی کلام بھی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نبیوں اور رسولوں پر روح القدس کا نزول ہوتا تھا اور وہ اس سے تحریک پا کر کلام کرتے تھے لیکن روح القدس

کے تنزل سے خود ان کی تخلیقی صلاحیتیں مُردہ نہیں ہوجاتی تھیں ۔ وہ الفاظ اور اسالیب بیان کے انتخاب میں پوری طرح آزاد تھے ۔" بیک وقت الہامی کلام بھی اور انسانی کلام بھی، اور اس کے ساتھ دلیل، یہ باتیں خود اپنی جگہ محل نظر اور بحث طلب ہیں ۔

اسلام اور عہد حاضر: مولفہ مولانا جمیل احمد نذیری مبارکپوری، ناشر، دائرۃ المصنفین مبارکپور (اعظم گڑھ) ۱۹۷۹ء، صفحات: ۲۵۶، قیمت دس روپے

اسلام اور عہد حاضر کے موضوع پر نہ معلوم کتنا لکھا جاچکا ہے اور اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا جاچکا ہے ۔ اس کتاب کے مشمولات کے عنوان یہ ہیں : علمائے یہود و نصاریٰ کا کردار، دور جدید، آغاز، ارتقاء، انجام، اسلام اور سائنس، مسائل ماضر اور اسلام، عقل و دل سے رہنمائی، اسلام کیا ہے ؟ ان عنوانوں کے تحت کوئی نئی بات نہیں کہی گئی ہے ۔ اصل میں اب یہ مسئلہ نہیں ہے (خاص طور پر اردو کی کتابیں پڑھنے والوں کے لئے) کہ اسلام کیا ہے اور اسلام اور سائنس میں تضاد و تصادم ہے، اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں علمی نقطۂ نظر کو رواج دیا جائے اور انھیں دنیا کے مسائل سے نبٹنے کے لئے سائنٹفک رد یہ کی ترغیب و تشویق دلائی جائے ۔ اسلام کارگاہ عالم میں اسباب و علل کے اصول کا حامی ہے اور کتاب اللہ میں بھی اس طرف توجہ دلائی گئی ہے، یہ قرآن ہی کی برکت تھی کہ مسلمانوں کا ذہن انسان کی لگائی ہوئی پابندیوں سے آزاد ہوگیا تھا، قرآن نے ان میں علم کی تلاش اور دنیا دیکھنے کا شوق پیدا کر دیا تھا ۔ اس آزادی اور "سیروا فی الارض" پر عمل کے بغیر وہ مسلمان نہیں ہوسکتے تھے ۔ انھوں نے علم، فلسفہ، تاریخ، ریاضی، طب اور سائنس کے مختلف شعبوں میں کس سے کیا لیا، اُسے کیسے جانچا، کس طرح بدلا اور بڑھایا، زراعت، در صنعت کو کہاں تک ترقی دی، دستکاری اور حرفے کو کہاں سے کہاں تک پہونچایا، یہ سب باتیں درحقیقت اسی علمی نقطۂ نظر اور سائنٹفک ردیے کی دین تھی جو قرآن کی تعلیمات کے عین مطابق تھا، آج اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ کم دی جاتی ہے ۔ زیر نظر کتاب کی بھی یہی کمزوری ہے، دوسری کمزوری یہ ہے کہ

مغربی و مشرقی مصنفین سے متعلق ثانوی حیثیت کے ماخذ سے کام چلایا گیا ہے ۔
شہر اعظم گڑھ میں دار المصنفین نام کا ایک ادارہ ہے جس کی ایک مہتم بالشان روایت اور تاریخ ہے، اسی ضلع کے ایک قصبہ میں دائرۃ المصنفین نام کی ایک تصنیفی و تالیفی مجلس کے قیام سے لوگوں کو مغالطہ ہو سکتا ہے، بہتر ہوتا کہ اس مجلس کا کوئی اور اچھا سا نام رکھ لیا جاتا تاکہ غلط فہمی کا کوئی امکان نہ رہے ۔ 'دار' اور 'دائرہ' میں کسی وقت بھی 'تشابہ' لگ سکتا ہے "۔

مذہب اور سائنس : مؤلفہ ڈاکٹر احسان اللہ خاں؛ ناشر: بیت الحکمت ۱-۸-۵، سیکٹر ۱۳۰۱ آر۔ کے پورم، دہلی ۔ ۲۲، ۱۹۸۱ء، صفحات : ۶۴، قیمت : مجلد تیس روپے، غیر مجلد بیس روپے، بیرون ملک دس امریکی ڈالر

چونسٹھ صفحے کی یہ کتاب جس کی قیمت بہت زیادہ ہے، سائنس کے ایک ایسے عالم کے قلم سے ہے جو مذہب کی حقیقی عظمت کے قائل اور سائنس اور ٹکنولوجی کی ترقی سے خاصے خوف زدہ اور مرعوب معلوم ہوتے ہیں ۔ اس کتاب کو ہم ایک "فکر پریشاں" سے تعبیر کر سکتے ہیں، ذیل میں ہم اس کتاب سے تین اقتباس پیش کرتے ہیں جن سے اس کے مزاج کا کچھ اندازہ ہو جائے گا :

> "مذہب ــــــ اس کے لغوی معنی راستہ اور طریق کے ہیں مگر اس کے اصطلاحی معنی وہ بنیادی فکر (الدین) اور عملی شکل (شریعت) ہے، جس کو ایک پیغمبر نے اپنے علاقوں کے لوگوں کے سامنے پیش کیا جہاں اس کی بعثت ہوئی ۔ مذہبی بنیادوں میں خدا، آخرت اور رسالت کا تصور شامل ہونے کے ساتھ ساتھ ایمانداری، انصاف پسندی اور جفاکشی کا عملی پہلو بھی شامل ہے، اور یہ ایسی قدریں ہیں جو تمام مذاہب عالم میں مشترک ہیں لہذا یہ ازلی اور ابدی ہیں مگر ان کی عملی شکلیں (شریعتیں) علاقے اور سماج کی مناسبت سے الگ الگ ہوتی ہیں، لہذا یہی مذاہب کے اختلاف کی بنیاد ہیں "۔

"سائنس ـــــ جہدِ مسلسل ایسے حقائق کے لئے جن پر عالمی اجتماع ہو سکے یا قانونِ فطرت کی تلاش میں منظم جہدِ مسلسل جو مشاہدات، تجربات اور مربوط دلائل پر مبنی ہو

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں (اقبال)

یہاں پر اس کا بھی تذکرہ کر دینا مناسب ہو گا کہ مذہبی علماء کا یہ تصور ہے کہ سائنس اکثر بدلتی رہتی ہے، لہذا یہ قابلِ اعتبار نہیں ہے مگر حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ کیونکہ سائنس میں بھی ایسا (ایسی) ہی درجہ بندی ہے جیسا (جیسی) کہ مذہب میں ہے، مثلاً مشاہدی حقیقت الدین کی طرح ازلی اور ابدی ہے۔ ثابت شدہ حقیقت اگرچہ اس سے کمتر درجہ پر ہے مگر یہ ایسی حقیقت ہے کہ اس کے بدلنے کے کم ہی امکان ہوتے ہیں۔ نظریہ شریعت کے سم پلہ ہے کیونکہ جس طرح ایک بڑے پیغمبر کی ایک نئی شریعت کے ساتھ بعثت ہوتی ہے جو پہلے کی شریعت کو اکثر بدل دیتی ہے، اسی طرح ایک بڑا سائنسداں اپنے تجربے اور مشاہدے سے اپنے سے پہلے (کے) بڑے سائنسداں کے نظریے کو اپنے نئے نظریے سے بدل دیتا ہے۔ مفروضہ فتویٰ کے برابر ہے کیونکہ یہ دونوں اکثر بدلتے رہتے ہیں۔"

اختتام اس کتاب کا اس پیراگراف پر ہوا ہے:

" اب خدا کسی پیغمبر کو نئی شریعت کے ساتھ مبعوث نہیں کرے گا، بلکہ سماجی سائنسدانوں کے ذریعہ ہر دور میں نئی شریعت تیار کرائے گا جو اس دور کے انسانی مسائل کو صحیح طور سے حل کر سکے۔ مگر اس میں ایک شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ اگر خدا کا یہی مقصد ہے تو پھر قرآن کو غیر تحریف شدہ

برقرار کیوں رکھا۔ اس طرح یہ مسئلہ کافی پیچیدہ ہو جاتا ہے اور اس پر
کافی تحقیق کی ضرورت ہے، اگرچہ یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خدا کا
یہ مقصد ہو سکتا ہے (کہ) ماہرین اسلامیات اور سماجی سائنسداں فطری
قوانین کے ساتھ ساتھ وہ اصول جو قرآن میں موجود ہیں، ان دونوں کو ملا کر
سماجی ڈھانچہ تیار کریں"۔

کتاب کے مصنف نے مذہب کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُن مذاہب کو الگ رکھا ہے جو خدا کا کوئی تصور نہیں پیش کرتے اور وہ مذاہب بھی اس تعریف کے تحت نہیں آتے جن میں رسالت و نبوت کا کوئی تصور نہیں۔ دوسرے اقتباس میں مشاہدی حقیقت کو 'الدین'، نظریے کو "شریعت" اور مفروضے کو 'فتوے' کا ہم رتبہ قرار دیا گیا ہے، ہمارے خیال میں علمائے مذاہب اور معقول سائنسداں، دونوں اس بوالعجبی پر انگشت بدنداں رہ جائیں گے۔ تیسرا اقتباس ژولیدہ فکری کی ایک چیستاں ہے جو ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ اس کتاب کا پیش لفظ مولانا سعید احمد اکبرآبادی صاحب نے لکھا ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا نے کس بنیاد پر اس کتاب کے بنیادی مباحث کو معتبر تصور کیا!

قرآن اور دعا : مؤلفہ محمد ثناء اللہ عمری، ایم۔ اے؛ ناشر: ادارۂ تحقیقات اسلامی، جامعہ دارالسلام، عمرآباد - ۶۳۵۸۰۸، تامل ناڈو، ۱۹۸۳ء، صفحات ۲۲۸، قیمت: ۱۲ روپے

قرآن کریم میں دعا کا لفظ سوال اور عبادت دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے، حدیث ہے کہ الدعاءُ مخّ العبادۃ (عبادت کا مغز) اور دعا ہی عبادت ہے۔ دعا درحقیقت انسانی فطرت کی پکار ہے بالکل اسی طرح جیسے کہ بلند و بالا اور برتر ہستی کے وجود کا احساس انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ انسان جب ناساز گار حالات میں گھر جاتا ہے اور افراد خاندان، دوست احباب اور معاشرہ کوئی اُسے اُن حالات سے نکال نہیں سکتا، تو اس کا فطری وجدان اُسے خدا کی یاد دلاتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ خدائے واحد کے سوا کوئی اس کی دستگیری نہیں کر سکتا۔ پھر تو وہ مضطرب ہو کر

اپنا ہاتھ اسی کے سامنے پھیلاتا ہے ۔ قرآن کریم میں مختلف انداز میں انسان کی اس کیفیت کو بیان کیا گیا ہے اور ایسے یہ بشارت دی گئی ہے کہ کوئی خدا کو پکارے تو وہ پکارنے والے کے بہت ہی قریب ہے ۔

زیرِ نظر کتاب قرآنی دعاؤں کے اُن مجموعوں سے جو دستیاب ہیں، اس لحاظ سے مختلف ہے کہ "یہ محض ایک مجموعہ ہی نہیں ہے ۔ اس میں سب سے پہلے قرآن ہی کی روشنی میں دعا کی فطریت، اہمیت، قبولیت کی نوعیت اور اس کے شرائط و آداب اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ پھر کوشش کی گئی ہے کہ دعاؤں کے ساتھ ان کا پس منظر اور ان کی قبولیت کے مناظر بھی پیش کیے جائیں"۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مولف موصوف نے نہایت کامیابی کے ساتھ ایک اچھے اسلوب بیان میں ان مضامین کا احاطہ کیا ہے ۔

انسان کی فطرت میں یہ چیز بھی ودیعت کر دی گئی ہے کہ جب اس سے خطائیں اور گناہ سرزد ہوتے ہیں تو اُسے اندر ہی اندر پشیمانی ہوتی ہے اور اس کے اندرون کی آواز اس کے کان سنتے ہیں کہ اب وہ ایسا نہیں کرے گا، اور دیکھیے کہ اللہ کی رحمت بھی کیسی وسیع ہے کہ خطاؤں کی معافی اور گناہوں کی مغفرت اس کی ایک ایسی ہمہ گیر صفت ہے کہ تمام انبیائے کرامؑ نے اپنی قوموں کے سامنے اس کا بار بار اعلان کیا، قرآن پاک میں اس امر کی کھلی شہادتیں موجود ہیں۔ مولانا ثناء اللہ صاحب نے اس موضوع پر بڑے خوبصورت اور موثر انداز میں لکھا ہے اور مختلف آیات کریمہ سے اِسے واضح کیا ہے ۔

قبولیتِ دعا کی ایک نوعیت تمثیلی بھی ہوتی ہے ۔ اس سلسلے میں فاضل مولف نے قرآن کریم کے اُن مقامات کا حوالہ دیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ اپنے خاص بندوں اور پیغمبروں کی بھی بعض دعائیں اور التجائیں مطلوبہ شکل و نوعیت میں قبول نہیں کرتا؛ مگر یہ بھی نہیں ہوتا کہ ان کی طلبگاریاں پوری طرح ٹھکرا دی جائیں بلکہ اللہ تعالیٰ انھیں ایسی شکل و صورت میں منظور فرماتا ہے کہ جس سے دعا کا مقصود اور مدعا ایک مثال

سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۲۶۰، اور سورۂ اعراف کی آیت نمبر ۱۴۳ امثال میں پیش کی گئی ہے، لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ تمام امور کا انحصار اللہ تعالیٰ کی مشیت، حکمت اور قدرت پر ہے۔

قرآن اور دعا کی تالیف ہر لحاظ سے ایک اچھی کوشش ہے اور یقین ہے کہ جو بھی اس کا مطالعہ کرے گا، اس سے فیضیاب ہوگا۔

(فاروقی)

اسلام اور عصر جدید کی ایجنسیاں

۱۔ عبداللہ رفوگر
لال چوک، فرسٹ برج
سری نگر، ۱۹۰۰۰۱

۲۔ دارالکتاب
۳۰۹، ابراہیم رحمت اللہ روڈ
بمبئی، ۴۰۰۰۰۳

۳۔ محب بک ڈپو
پوسٹ بکس نمبر ۱۳۰۱۶
بمبئی، ۴۰۰۰۰۳

۴۔ سنٹرل نیوز ایجنسی
۹۰/۲۳، کناٹ سرکس
پوسٹ بکس ۳۷۴، نئی دہلی، ۱۱۰۰۰۱

۵ نصرت بک ایجنسی
انجم بلڈنگ
کوئن روڈ
ہبلی، ۵۸۰۰۲۰

۶۔ کوثر ایجنسی
نزد انجمن ہائی اسکول
بالاکوٹ، ۵۸۷۱۰۱، کرناٹک

محمد عبداللہ

اشاریہ ماہنامہ "المعارف" لاہور
جنوری ۱۹۶۸ء تا مئی ۱۹۷۸ء
(۲)

جنوری ۱۹۶۹ء جلد ۲ : شمارہ ۱

فروری ۱۹۶۹ء جلد ۲ : شمارہ ۲

---

* سلسلہ کے لئے دیکھئے ۷۶، ۸۳ — ع سلسلہ کے لئے دیکھئے ۸۵
س سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمار ۹۲

جولائی ۱۹۶۹ء، جلد ۲ : شمارہ ۷ *

اگست ۱۹۶۹ء، جلد ۲ : شمارہ ۸

ستمبر ۱۹۶۹ء، جلد ۲ : شمارہ ۹

---

* جون ۶۹ء کا شمارہ دستیاب نہیں ہے ۔

ع اصل مضمون عربی سے ترجمہ کیا گیا ہے، مترجم کا نام درج نہیں ہے ۔

---

* ان کا پورا نام (منشی) چندر بھان برہمن تھا۔ (مغل شہنشاہ شاہ جہاں کے دور کے مشہور شاعر اور انشاء نگار تھے)

✕ اس مضمون کو بشکریہ سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" دہلی شائع کیا گیا ہے۔

ع اصل مضمون عربی میں ہے جو بغداد کے مجلۃ المجمع العلمی العراقی میں چھپا ہے۔

* اصل مضمون عربی میں ہے جو ماہنامہ "دعوت الحق" رباط مغرب مراکش میں چھپا ہے مترجم کا نام درج نہیں ہے۔

عــه سلسلہ کے لئے دیکھئے ۱۲۸ — ســه مدیر کا نام درج نہیں ہے۔

---

* انگریزی سے ترجمہ

؏ یہ ایک تقریر ہے جو ۲۵ دسمبر ۶۷ء کو ریڈیو پاکستان راولپنڈی سے نشر ہوئی۔

مارچ ۱۹۷۰ء، جلد ۳ ؛ شمارہ ۳

---

* یہ مقالہ عربی سے ترجمہ ہے۔ مترجم کا نام درج نہیں ہے۔

عـه یہ سیمنار لاہور میں ۲۴ سے ۲۷ اگست ۱۹۶۹ء تک منعقد ہوا اور اسے محکمۂ اوقاف مغربی پاکستان کی دعوت پر منعقد کیا گیا۔

عـه علی اصغر حکمت کا مضمون بعنوان "میر سید علی ہمدانی" دیکھئے نمبر شمارہ ۱۴۰

سـه اس مضمون کے سلسلہ کے لئے دیکھئے ۷۸، ۸۴، ۹۱، ۹۶، ۱۰۴، ۱۳۹

اپریل ۱۹۷۰ء، جلد ۳، شمارہ ۴

---

* یہ ترجمہ ہے، مترجم کا نام درج نہیں ہے

عـہ بھرچونڈی ضلع سکھر (پاکستان) میں ایک قصبہ کا نام ہے

عـہ امام ابوالحسن کی مشہور کتاب "مقالات الاسلامیین" کا اردو ترجمہ

ہمارے مضمون نگار

۱۔ پروفیسر سید حسین نصر
ٹمپل یونیورسٹی۔ فلاڈلفیا (یو ایس اے)

۲۔ ڈاکٹر محمد ذاکر
ریڈر شعبہ اردو۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

۳۔ ڈاکٹر عرفان احمد
شعبۂ طبیعیات۔ شبلی نیشنل کالج۔ اعظم گڈھ (یوپی)

۴۔ جناب محمد عبداللہ
لائبریرین اقبال انسٹی ٹیوٹ۔ کشمیر یونیورسٹی۔ سرینگر

Accession Number.
... 84641
Date

Vol. XV No. 4 R. N. 17614/69 October 1983

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025.

